

PHILOSOPHIE

LOGIQUE

PAR

A. GRATRY,

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

> Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum.
>
> SAINT PAUL, I. Corinth. II, 2.

TROISIÈME ÉDITION

AUGMENTÉE D'UN APPENDICE POLÉMIQUE ET D'UNE INTRODUCTION SUR LA THÉORIE DU PROCÉDÉ INDUCTIF.

TOME SECOND.



PARIS

CHARLES DOUNIOL, LIBRAIRE, **Rue de Tournon, n. 29.**

J. LECOFFRE & Cie, LIBRAIRES, **Rue du Vieux-Colombier, 29.**

1858

PHILOSOPHIE

IV.

Tous les exemplaires sont revêtus de la signature de l'Auteur.

A. Gratry

Imprimerie de W. REMQUET et Cie, rue Garancière, 5.

PHILOSOPHIE

LOGIQUE

PAR

A. GRATRY,

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum.

SAINT PAUL. I Corinth., II, 2.

TROISIÈME ÉDITION

AUGMENTÉE D'UN APPENDICE POLÉMIQUE, ET D'UNE INTRODUCTION SUR LA THÉORIE DU PROCÉDÉ INDUCTIF.



TOME SECOND.



PARIS

CHARLES DOUNIOL, LIBRAIRE, Rue de Tournon, n. 29.

J. LECOFFRE & Cie, LIBRAIRES, Rue du Vieux-Colombier, 29.

1858.

LOGIQUE.

LIVRE QUATRIÈME.

INDUCTION OU PROCÉDÉ DIALECTIQUE.

CHAPITRE IER.

PLATON ET ARISTOTE.

Nous entreprenons de décrire le procédé le plus important de la raison, qui n'a jamais été suffisamment décrit, quoiqu'il ait été pratiqué de tout temps.

Il s'agit de ce grand et universel procédé par lequel la raison passe, sans syllogisme — le syllogisme n'y pouvant rien — d'une vérité à une vérité

d'un autre ordre, du contingent au nécessaire, et du fini à l'infini; de manière à conclure l'infini à partir du fini qui ne le contient pas.

Ce procédé a été glorieusement, quoique imparfaitement pratiqué par Platon, qui le nommait *dialectique*. C'est le fond de la méthode platonicienne. Aristote, qui le pratiquait moins, et surtout moins explicitement, le nommait *induction* (ἐπαγωγή), et quelquefois aussi *dialectique*. Tout philosophe en a connu quelque chose. Les théologiens catholiques, qui ont régénéré l'esprit humain, en ont puissamment provoqué l'application; mais surtout le XVII[e] siècle l'a précisé, l'a pratiqué et appliqué dans toutes les directions, en philosophie, en mathématiques, et dans la science de la nature. Des deux dernières applications, l'une a créé la merveille du calcul infinitésimal, et l'autre, le prodige de nos sciences modernes et de leurs magnifiques développements.

L'existence de ce procédé, aujourd'hui, ne peut pas ne pas frapper tous les yeux; mais la spéculation ne l'a pas encore assez mis en lumière. Vulgairement, on attribue encore la création de la science moderne à ce que Reid appelle la seconde grande ère de l'esprit humain, qu'a ouverte, dit-il, l'application de l'induction baconienne à la recher-

che des lois de la nature. Il n'y a de vrai dans ce point de vue que le mot *induction ;* seulement ce n'est en aucune sorte l'induction baconienne. C'est l'ancienne induction, l'ancienne dialectique dont ont parlé tous les vrais philosophes, et dont Képler avait tiré tous les principes et tous les germes de la science, avant que Bacon n'eût parlé.

On ne rencontre, aujourd'hui, en philosophie, dans la théorie de la méthode telle qu'elle est vulgairement enseignée, que peu de traces de la véritable induction. Ce grand et capital procédé est souvent confondu avec la synthèse, presque toujours avec le tâtonnement empirique de Bacon, et souvent avec le syllogisme, dans lequel on s'efforce en vain de le faire rentrer.

Avant de décrire nous-même ce procédé tel qu'il doit être entendu, selon nous, commençons par faire connaître ce qu'en ont enseigné Platon et Aristote, et ce qu'on en dit aujourd'hui.

I.

Il existe une page de Platon, qui nous semble n'avoir été jamais comprise, et dont, en tout cas,

on n'a jamais tiré ce qu'elle renferme. C'est celle où il décrit ce qu'il appelle le procédé dialectique (διαλεκτικὴν τὴν πορεῖαν)[1], et la loi de ce procédé (ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως), et le terme de ce procédé (τέλος τῆς πορείας). Voici cette page :

« Cherchez donc à présent comment il faut éta-« blir la division du monde intelligible. — Dites-le-« moi vous-même. — Le voici : ces deux divisions « répondent aux deux procédés de l'âme qui, for-« cée de se servir des images du monde visible dans « sa recherche, tantôt ne s'élève pas de ces points « de départ (ἐξ ὑποθέσεων) vers leur principe (οὐκ ἐπ' « ἀρχὴν πορευομένη), mais descend vers leurs consé-« quences (ἀλλ' ἐπὶ τελευτὴν); et tantôt, dans l'autre « procédé, s'élance de son point de départ à un « principe qui n'y est pas contenu (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπό-« θετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα); puis alors, sans aucune « image, continue à marcher d'idée en idée. — Je « ne comprends pas bien cela. — Vous allez le « comprendre. Vous savez que les géomètres pren-« nent pour point de départ la définition des figu-« res, du pair et de l'impair, des trois sortes d'an-« gles et autres notions du même genre, selon « l'objet de chaque démonstration. Ils prennent

[1] Rép. VII, 532.

« ces notions, qu'ils supposent assez claires par « elles-mêmes, comme points de départ (ὑποθέ- « σεις), et n'en rendent aucun compte, ni à eux- « mêmes ni aux autres, puisqu'elles sont évidentes « à tous. De là, comme d'autant de principes (ἐκ « τούτων δ' ἀρχόμενοι), ils tirent toutes leurs déduc- « tions, par voie de conséquence et d'identité ma- « nifeste (διεξίοντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως), et ils par- « viennent ainsi à ce qu'ils voulaient démontrer. « — Je sais cela très-bien. — Vous savez comment « ils se servent, dans leurs démonstrations, des « formes et figures visibles (τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι); ils ne « raisonnent pas à proprement parler sur ces figu- « res visibles, mais bien sur les notions représen- « tées par ces figures; ils raisonnent sur le carré « lui-même, sur la diagonale elle-même, et non sur « la diagonale ou le carré qu'ils ont tracés; ainsi de « toutes les figures qu'ils taillent ou dessinent, cho- « ses physiques, qui ont elles-mêmes leurs ombres « et leurs images physiques, mais dont ils se servent « à leur tour comme d'images (ὡς εἰκόσιν), pour ex- « primer des choses intelligibles qu'on n'atteint que « par la pensée (τῇ διανοίᾳ). — C'est très-vrai.

« C'est là l'une des deux divisions du monde in- « telligible dont j'ai parlé; pour la connaître, l'es- « prit, partant toujours nécessairement de quelque

« point de départ (ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην χρῆσθαι),
« ne s'élève pas au-dessus de ce point de départ (οὐ
« δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν), ne monte
« pas jusqu'au principe même (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦ-
« σαν), mais il se sert des images du monde d'en
« bas comme de signes sensibles qui représentent
« à la fois, à l'imagination et à la raison, cette ré-
« gion du monde intelligible. — J'entends. — Tout
« cela se passe dans la géométrie et dans les scien-
« ces qui lui ressemblent. »

« Mais voici maintenant l'autre région du monde
« intelligible. C'est celle que la raison elle-même
« (αὐτὸς ὁ λόγος) atteint par la puissance de la dia-
« lectique (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), prenant son
« point de départ, non comme principe de déduc-
« tion, mais réellement comme simple point de
« départ (ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑπο-
« θέσεις), comme point d'appui, comme base d'élan
« (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς), d'où elle s'élance jus-
« qu'au principe qui ne contient pas le point de
« départ, le principe universel lui-même (μέχρι τοῦ
« ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων). Puis, lorsque
« l'esprit tient le principe avec ce qu'il renferme,
« il marche alors par voie de conséquence, et va
« des idées aux idées, sans nul secours ni point
« d'appui sensible.

« — Je comprends, mais néanmoins encore imparfaitement. Il me semble que vous voulez parler « d'une bien grande chose. Ne voulez-vous pas établir que la dialectique atteint et voit l'être et l'intelligible plus clairement que la géométrie elle-même; et que ce procédé où le point de départ « lui-même est le principe de déduction (αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί), et qui, sans doute, regarde son objet « par la pensée, non par les yeux, mais qui ne « s'élance pas jusqu'au principe, ne le voit pas lui-même, et ne regarde toujours que le point de « départ, ce procédé, dis-je, ne vous paraît pas « obtenir l'intelligence proprement dite (νοῦν) des « notions dont il traite, quoique ces notions, rattachées au principe, soient en elles-mêmes intelligibles. Je crois aussi que vous appelez notion, « et non intelligence, le résultat du procédé des « géomètres, les notions étant quelque chose d'intermédiaire entre l'*opinion* et l'*intelligence*. — « Vous avez bien compris. »

Dans cette page, Platon décrit clairement les deux procédés de la raison : le procédé syllogistique, qui va du même au même, qui prend son point de départ comme principe de déduction; qui en déduit les conséquences, qui ne peut s'élever au-dessus du point de départ, puisqu'il procède

par voie d'identité; et le procédé dialectique, qui ne prend son point de départ que comme un point d'appui, une base d'élan, pour monter au-dessus du point de départ, et atteindre le principe même, le principe universel, que ne saurait contenir aucun point de départ.

Il est bien entendu que le mot grec ὑπόθεσις signifie *point de départ*. Si l'on traduit ce mot par le mot français *hypothèse*, on fait un contre-sens, et l'on ne comprend point cette page fondamentale. Platon et Aristote entendent par *hypothèse* un point de départ positif, dont l'existence est donnée. C'est ce que dit Aristote en propres termes : « Quand je « pose qu'une chose est, c'est l'hypothèse ; si je ne « la pose pas comme existant, c'est la définition « (οἷον λέγω τὸ εἶναι τι, ὑπόθεσις· ἡ δ' ἄνευ τούτου, ὁρισμός. II « Anal. II). »

Cette page résume clairement la doctrine platonicienne, touchant les deux procédés de la raison. Il est bon néanmoins de montrer, par d'autres textes, comment Platon entend que la dialectique est entièrement distincte du procédé syllogistique de déduction. « La dialectique, dit-il, fait le vrai « philosophe (Soph. 253, E). Lui seul, par la dia- « lectique seule, arrive au sommet de la science « (ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθήματων, Rép. 534, E). Le

« procédé dialectique seul élève le point de départ « de la pensée jusqu'au principe des choses (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν. Rép. 533, C); il y pose « fermement l'esprit, et trouvant l'œil de l'âme « comme enseveli dans je ne sais quel bourbier « barbare, seul il l'en tire doucement et le relève « vers le monde d'en haut (Rép. VII, 533, C). » Ceux qui ne l'emploient pas, « sont des hommes qui « ont peur de leur ombre, et se cramponnent, « pour plus de sécurité, au point de départ de la « pensée (σὺ δὲ δεδιὼς τὴν σαυτοῦ σκίαν, ἐχόμενος ἐκείνου « τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως. Phœdo, 101, C). » Platon décrit ici fort bien l'état de ces esprits, qui n'entendent procéder qu'à coup sûr, c'est-à-dire qui ne veulent avancer qu'en déduisant par voie d'identité, semblables à des navigateurs qui ne voudraient jamais quitter la côte, et qui, dès lors, ne pourraient point passer d'un continent à l'autre. « Si quelqu'un se tient à son point de départ, sans « en vouloir sortir (εἰ δὲ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο), « laissez-le ; ne lui répondez pas ; mais apprenez « vous-même à voir ce qui s'élance hors du point « de départ (ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο. « Phœdo, 101, C). Les sciences qui n'emploient « pas la dialectique ont le rêve de l'être, mais n'en

« ont pas la vue éveillée : c'est impossible, tant « qu'elles laissent immobiles les points de départ « dont elles se servent (ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ « τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐτας ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι « χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι. Rép. VII, 533, C). « Mais la plupart des hommes ignorent que, sans « ce procédé qui passe librement à travers toutes « choses, il est impossible de parvenir à l'intelli- « gence de la vérité (ἀγνοοῦσι γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ « ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδουτέ καὶ πλάνης ἀδύνατον « ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. Parmen. 136, E). »

Platon voit admirablement ces deux degrés de la science, l'un dans lequel les esprits sont comme des chasseurs, qui trouvent les données de la vérité, mais ne savent pas en faire usage pour s'élever à Dieu ; et l'autre où l'esprit sait monter de ces choses à Dieu même. « Les géomètres, dit-il, les « astronomes, et les autres penseurs de cet ordre, « sont des chasseurs, qui ne font pas arbitraire- « ment leurs théorèmes, qui les trouvent où ils « sont ; mais ils ne savent pas en faire usage, ils « ne savent que les poursuivre et les saisir, et ils « les livrent au philosophe (τοῖς διαλεκτικοῖς), qui « saura s'en servir s'il n'est pas dénué de sens « (Euthyd. 290, C). »

Mais qu'est-ce que le point de départ de la dia-

lectique ? Platon parle ici comme Aristote, comme saint Thomas : le point de départ premier, ce sont les données du monde sensible : « Oui, dit-il, j'en « conviens, l'intelligence n'arrive ni ne peut arri- « ver à son but qu'à partir de la vue, du toucher « ou de tout autre sens : on ne part point d'ailleurs « (*μὴ ἄλλοθεν*. Phœdo, 175). » Et quel est ce but? C'est le principe de toutes choses (*ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν*). Mais ce terme du procédé est-il impliqué dans le point du départ ? En aucune sorte. On va du point de départ à un principe qui n'y est pas contenu (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα*).

Et maintenant si le procédé dialectique ou inductif, qui va d'un point de départ sensible à un principe invisible, en d'autres termes, qui passe du monde à Dieu, n'est pas une illusion platonicienne, on demandera comment, selon Platon et selon la vérité, le raisonnement peut ainsi s'élever d'un point de départ vers un terme ou une conclusion qui n'y est pas contenue. Mais pourquoi pose-t-on cette question ? C'est parce qu'on admet d'avance, par habitude, que la raison de l'homme n'a qu'un seul procédé, le procédé déductif par voie d'identité. C'est pour cela que l'on pose comme une grave objection à l'existence du procédé dialectique, essentiellement distinct de l'autre procédé, cette

étrange question : Comment l'esprit peut-il passer d'un point à l'autre? Comment peut-il passer d'un premier terme à un second terme non contenu dans le premier? Mais ne voit-on pas que cette objection revient à celle-ci : Comment l'esprit peut-il sortir du point où il est? Comment l'esprit peut-il marcher? Comment l'esprit n'est-il pas immobile? Or, précisément, l'esprit peut marcher, et n'est pas immobile, par cela même qu'il n'est pas enfermé dans le principe d'identité, et qu'il peut passer *du même au différent*. Si le principe d'identité régnait seul, l'esprit serait réellement immobile, et par une conséquence éloignée, mais très-claire à nos yeux, l'identité de toutes choses s'ensuivrait, et le panthéisme serait la vérité. C'est précisément par cette voie que des esprits paralysés dans la meilleure partie d'eux-mêmes sont arrivés au panthéisme, en refusant de sortir du seul principe d'identité.

Néanmoins, nous voulons satisfaire à la question posée, qui, d'un certain point de vue, est fondée. Il faut reconnaître qu'on ne tire point l'infini du fini, ni Dieu du monde. Ce serait là même du panthéisme. Il faut reconnaître que notre esprit ne saurait s'élever par la pensée, sans autre donnée, de la vue du monde à l'idée de Dieu. Mais nous l'avons déjà dit, d'après Platon et tous les philoso-

phes que nous avons cités, cet élan de l'esprit, qui s'élève de la vue du monde à l'idée de Dieu, est impossible sans une condition essentielle. C'est pourquoi il y a des esprits qui ne l'exécutent pas. Platon va jusqu'à dire que personne ne sait se servir de ce procédé qui lance l'esprit, à partir de toutes choses, vers l'Être même (χρῆσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὀρθῶς, ἑλκτικῷ ὄντι παντάπασι πρὸς οὐσίαν. Rép. 522, 523). Pourquoi? Parce qu'il faut élever l'œil de l'âme vers le monde d'en haut, et qu'il est fixé sur les choses d'en bas (περὶ τὰ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν. Rép. 515, B); et parce que l'œil de l'âme ne change sa direction qu'avec l'âme tout entière, et qu'il faut, pour accomplir le mouvement principal de l'esprit, se retourner avec l'âme tout entière, à partir de ce qui naît et meurt, pour s'élever à l'être même (ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν... Rép. 518, C). Il faut donc d'abord retrancher l'obstacle, couper les liens (εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον, περιεκόπη τὰ τῆς γενέσεως συγγενῆ. Rép. 515, B).

Mais cela suffit-il? suffit-il de retrancher l'obstacle? Où est la force qui donne l'élan? Platon le dit, avec tous les philosophes. Il y a dans l'homme un don divin, qui habite le centre de l'âme (οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ); un don divin qui suspend à Dieu

le principe et la racine de l'âme (τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἀνακρεμάννυν). C'est là la force qui nous élève de terre (ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν). C'est ce qui nous donne des ailes, et met en nous l'amour ailé (ἔρωτα ὑπόπτερον). N'est-ce pas là ce que dit Bossuet, lorsqu'il parle « d'une lumière céleste qui sort du fond de « notre âme, d'une voix qui s'élève du centre de « l'âme, » et enfin « de ce *ressort caché* qui fait « bien voir, par une certaine vigueur...., qu'il est « comme attaché par sa pointe à quelque prin- « cipe plus haut ? » N'est-ce pas aussi ce *sens divin* dont parle Thomassin si admirablement, lorsqu'il décrit « ce sens caché et plus profond en nous « que l'intelligence même, qui touche Dieu avant « de le voir? » Voilà la donnée vivante, non logique, qui fait que l'esprit n'est pas immobile, qu'il peut passer d'un point à un point différent, du monde à Dieu et du fini à l'infini, et qu'à la vue de ce monde visible il confesse Dieu ; comme lorsque l'apôtre Thomas, dit saint Augustin, « vit un homme « et confessa Dieu (*hominem vidit, Deum confes-* « *sus est*). » Non, certes, on ne va point à Dieu sans Dieu ; on ne tire pas l'infini du fini ; mais Dieu est déjà au fond de l'intelligence, par sa lumière implicite, secrète, par l'élan qu'il veut imprimer, quand l'obstacle est levé ; et lui, seul moteur pre-

mier, sans qui tout mouvement est impossible, lui, par sa force infinie, pousse la raison en dehors de son point de départ, bien au-dessus de la donnée logique, qui n'est point pour elle un principe (οὐκ ἀρχάς), mais seulement une base d'élan (ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς).

Mais où conduit précisément la voie dialectique? Ici Platon est admirable, et se montre bien profondément philosophe. « La voie dialectique, dit-il, « consiste à rompre ses liens, à se détourner d'a« bord des ombres de la caverne vers les objets et « la lumière de la caverne; puis à sortir de la ca« verne, pour venir à la lumière du jour; puis, « faute de pouvoir contempler le soleil lui-même, « regarder sa lumière reflétée sur les corps; à con« templer non plus des ombres d'objets artificiels, « mais des fantômes divins, et les ombres de ce qui « est; et à conjecturer enfin que les ombres se « rapportent à une autre lumière, à la lumière de « leur propre soleil. Telle est la marche dialectique: « et c'est ainsi que toute cette discipline prépare « l'esprit, et relève peu à peu ce qu'il y a de plus « haut dans l'âme, jusqu'à la vue du plus excellent « des êtres. (Rép. 532.) »

Telle est, selon la théorie platonicienne, la distinction des deux procédés essentiels de l'esprit

humain, et la prééminence du procédé dialectique.

II.

Chacun sait assez qu'Aristote est le législateur du syllogisme; mais on ignore vulgairement combien il a parlé de l'induction. Aristote pose nettement que la raison a deux procédés, ni plus, ni moins: que l'un est l'induction, l'autre le syllogisme.

« Toutes les démonstrations, dit-il, se font ou « par syllogisme ou par induction (ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς)[1]. Parmi les « raisonnements, les uns sont syllogistiques, les « autres inductifs (περὶ τοὺς λόγους οἵτε διὰ συλλογισμῶν « καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς)[2]. Tout ce que nous apprenons, « nous l'apprenons ou par induction ou par dé- « duction (εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει)[3]. « L'une des sources de conviction est l'induction, « l'autre est le syllogisme (μία μὲν πίστις ἡ διὰ τῆς « ἐπαγωγῆς, ἄλλη δὲ πίστις ἡ διὰ συλλογισμοῦ)[4]. Si l'on

[1] I. Anal. II. 23. — [2] II. Anal. I. 1. — [3] II. Anal. I, 18. — [4] Top. I. 8.

« veut distinguer les genres de raisonnement, l'un « est l'induction, l'autre le syllogisme (χρὴ διελέσθαι « πόσα τῶν λόγων εἴδη τῶν διαλεκτικῶν · ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐπα-« γωγή, τὸ δὲ συλλογισμός)[1]. La science vient ou par « induction ou par syllogisme (ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, « ἡ δὲ συλλογισμῷ)[2]. Il est absolument nécessaire que « quiconque démontre quoi que ce soit emploie « pour cela le syllogisme ou l'induction (ὅλως ἀνάγκη « συλλογιζόμενον ἢ ἐπάγοντα δεικνύναι ὁτιοῦν ἢ ὁντινοῦν)[3]. »

Voilà qui est clair : la raison a deux procédés, ni plus, ni moins.

Mais qu'est-ce que l'induction comparée au syllogisme ? « L'induction est l'inverse du syllogisme « (τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ)[4]. En « effet, l'induction pose les propositions auxquelles « l'esprit vient sans intermédiaire logique, le syl-« logisme pose les conclusions auxquelles mènent « des intermédiaires (ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου « ὁ συλλογισμὸς · ὧν δὲ μή ἐστι, δι' ἐπαγωγῆς)[5]. Le syl-« logisme part de l'universel et l'induction part du « particulier. Mais cet universel dont part la déduc-« tion syllogistique, il est impossible de l'obtenir « autrement que par l'induction (εἴπερ μανθάνομεν ἢ

[1] Top. I, 12. — [2] Eth. Nicom. VI, 4. — [3] Rhet. I, 2. — [4] I. Anal. I, 23. — [5] Ibid.

« ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. Ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν « καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος · ἀδύνατον δὲ τὰ « καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς)[1]. Même les généralités dites abstraites ne s'obtiennent que par in« duction (ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' « ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν)[2]. L'induction est le pas« sage du particulier à l'universel (ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ « τῶν καθ' ἕκαστων ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος)[3]. Les raison« nements inductifs sont ceux qui montrent l'uni« versel dans la lumière du particulier (οἱ δεικνύν« τες τὸ καθόλου διὰ τοῦ δῆλου εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον)[4]. L'in« duction donne le principe et l'universel; le syl« logisme déduit de l'universel (ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ « ἀρχῆς ἔστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθό« λου)[5]. Les majeures sont les points de départ du « syllogisme ; le syllogisme ne les donne pas ; c'est « donc l'induction qui les fournit (εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ « ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς · ἐπαγωγὴ « ἄρα)[6]. L'induction est la voie qui conduit aux « majeures (ἡ ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ὁδὸς αὕτη ἐστὶν)[7]. L'induc« tion est donc le procédé qui trouve la proposition « primitive où ne conduit aucun intermédiaire (τῆς « πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως)[8]. Toute connaissance

[1] II. Anal. I, 18. — [2] Ibid. — [3] Top. I, 12. — [4] II. Anal. I, 1. — [5] Ethic. Nicom VI, 3.— [6] Ibid.— [7] II. Anal. I, 23.— [8] I. Anal. II, 23.

« n'est pas déductive ; les propositions immédiates « ne s'obtiennent pas par déduction (οὔτε πᾶσαν ἐπι- « στήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν αμέσων ἀναπό- « δεικτον)[1]. Il est évident que l'induction est néces- « saire pour trouver les propositions premières (δῆ- « λον ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον)[2]. »

L'induction est donc ce qui nous donne les majeures, les propositions primitives, celles où ne mène aucun intermédiaire logique. Car « lorsqu'il « y a un intermédiaire par lequel une proposition « se peut déduire d'une autre, c'est le syllogisme « qui nous y mène. Mais lorsqu'il n'y a point d'in- « termédiaire, c'est l'induction (ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέ- « σον διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός, ὧν δὲ μή ἐστι, δι' ἐπα- « γωγῆς)[3]. »

Mais comment un procédé de la raison peut-il trouver des propositions primitives et sans intermédiaire, puisqu'il est démontré que toute connaissance rationnelle vient de quelque donnée antérieure (πᾶσα διδασκαλία διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως)[1]. Le voici : ceci est comme le résumé de la Logique d'Aristote. C'est le dernier chapitre de ses Analytiques.

[1] II. Anal. I, 3. — [2] II. Anal. II, 19. — [3] I. Anal. II, 23. — [1] II. Anal. I, 1.

« Nous avons parlé, dit Aristote, du syllogisme et de la déduction, et, en même temps, de la science déductive ; car c'est même chose. Quant aux principes, comment les connaît-on ? Comment s'appelle la connaissance que l'on en prend ?

« Évidemment on ne peut acquérir aucune science déductive, si l'on ne connaît d'abord les premiers principes auxquels ne mène aucun intermédiaire. Mais la connaissance de ces principes est-elle de même nature que celle des déductions ? Y a-t-il science des deux, ou bien science seulement pour les déductions et une autre espèce de connaissance pour les principes ? Cette possession des principes (ἕξις) est-elle acquise et vient-elle du dehors, ou bien est-elle en nous d'abord à notre insu ? Il serait étrange qu'elle fût primitivement en nous ; car nous aurions en nous, sans le savoir, des connaissances plus précises et plus claires que celles que nous en déduisons. Que si nous la recevons du dehors, si nous ne l'avons pas toujours en nous, comment pouvons-nous connaître et apprendre sans aucune connaissance préalable ? C'est impossible, comme nous l'avons montré. — Il est donc clair à la fois que nous ne possédons pas d'avance les principes, et que, d'un autre côté, ils ne surviennent pas en nous, si nous n'en possédons d'abord quelque

chose. Il en résulte nécessairement que nous les possédons en puissance, mais en puissance implicite et obscure. Tout être animé paraît avoir une puissance analogue, puissance innée de percevoir, qui est la sensibilité. Seulement la sensibilité éveille la raison chez l'homme, tandis que chez les animaux elle ne réveille rien. La sensation éveille d'abord la mémoire, et la mémoire souvent renouvelée fait l'expérience. De l'expérience ou de l'universel reposant dans l'âme naît le principe de chaque science. De sorte que nous n'avons pas d'abord en nous la possession actuelle et déterminée des principes ; ils ne nous sont pas venus d'autres principes plus clairs ; ils nous viennent de la sensation. Mais comment ? Comme quand les individus dispersés d'une armée en déroute s'arrêtent et se rallient parce que l'un s'est arrêté. Qu'une sensation unique s'arrête aussi dans notre esprit, aussitôt le premier universel, qui est déjà dans l'âme, s'étend au genre dont un individu nous a frappés, jusqu'à ce que l'universel déterminé en principes particuliers (*universalia in particulari* : τοιονδὶ ζῷον, ἕως ζῷον), se pose dans notre esprit. Évidemment c'est par l'induction que ces principes seront déterminés en nous ; car c'est aussi par l'induction que la sensation elle-même nous élève à l'universel. D'après cela, qu'est-



ce que la connaissance explicite des principes? Ce n'est pas la science. Car la science est discursive, déductive, et les principes sont antérieurs et sont encore plus clairs. La déduction ne saurait être le principe de la déduction. Cette connaissance explicite des principes, il faut la nommer intellect. L'intellect est le principe de la science. L'intellect est le principe des principes de chaque science, et il s'étend à toutes les sciences. »

Ce passage suivi, qui est le résumé de la Logique d'Aristote, nous fait connaître toute sa pensée. Il y a d'abord dans l'âme une puissance des principes (τινὰ δύναμιν), l'intellect en puissance et indéterminé. Cet intellect possible, c'est la lumière même de la raison, représentée en nous par la possession nécessaire des axiomes, qui sont des lois idéales et nécessaires fondées sur l'existence de l'Être nécessaire : en d'autres termes, il y a d'abord en nous une lumière implicite qui nous vient de Dieu. Les axiomes (ἀξιώματα) sont les lois, les principes communs (κοινὰ) de la science, et ne viennent, ni de l'expérience, ni de l'induction Ils sont absolument innés à l'âme. Il faut nécessairement les posséder d'avance pour connaître quoi que ce soit. Quant aux principes particuliers, principes qu'on ne déduit pas, mais qu'il n'est pas nécessaire de pos-

séder d'avance, et à partir desquels la science dérive par syllogisme, ces principes viennent de l'expérience par l'induction.

L'intellect possible (τινὰ δύναμιν) devient une intelligence actuelle et déterminée (ἕξεις ἀφορισμέναι) lorsque la sensation vient éveiller cette puissance. Une seule sensation suffit pour réveiller dans l'âme le premier universel (στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνὸς, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου). Donc puisque l'induction est le passage du particulier au général, il est clair, conclut Aristote, que c'est nécessairement par induction que nous connaissons les principes. C'est par l'induction seulement que la sensation peut mettre en nous l'universel (καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω (ἐπαγωγῇ) τὸ καθόλου ἐμποιεῖ).

Tout ceci se confirme par d'autres passages d'Aristote. Il distingue partout les principes d'un côté, et de l'autre la science qu'on en déduit par syllogisme. Mais les principes sont de deux genres très-différents (αἱ γὰρ ἀρχαὶ διτταί) : ceux qui sont les règles de la démonstration, et ceux mêmes au sujet desquels on démontre (ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὅ). Les premiers sont les principes communs, les autres les principes propres à chaque science (αἱ μὲν οὖν ἐξ ὧν κοιναὶ, αἱ δὲ περὶ ὃ ἴδιαι). Les principes dont on part dans les sciences démonstratives, dit-il ailleurs,

sont de deux sortes, les principes propres de chaque science, et les principes communs (Ἔστι δ'ὧν χρῶνται ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις τὰ μὲν ἴδια ἑκάστης ἐπιστήμης τὰ δὲ κοινά)[1]. La démonstration comprend nécessairement trois choses : ce par quoi on démontre (axiomes), ce dont on démontre (le principe propre), ce qu'on en démontre, ou l'ensemble de la déduction scientifique (ἀνάγκη γάρ, ἔκ τινῶν εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν)[2]. Les principes communs sont des principes qu'il est nécessaire de posséder d'avance pour être capable d'entendre et d'apprendre quoi que ce soit (ἣν δὲ ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα)[3]. Il faut les avoir d'avance, car on ne peut les recevoir en écoutant (Δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν)[4]. Là est le sens de ce qui est dit dans le Ménon, que la science est réminiscence (ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις)[5]. Ce n'est pas que l'on ait jamais d'avance les connaissances particulières, mais au moment même où l'induction s'opère, nous prenons connaissance de l'individuel, comme si nous le reconnaissions ; car il y a des choses que l'on sait immédiatement (Οὐδαμοῦ γὰρ

[1] II. Anal. I, 10. — [2] II. Anal. I. — [3] II. Anal. I, 2 — [4] Met. III. 3. — [5] I. Anal. II. 21.

συμβαίνει προεπίστασθαι τὸ καθ' ἕκαστον, ἀλλ' ἅμα τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας· ἔνια γὰρ εὐθὺς ἴσμεν)[1]. L'axiome est une loi nécessaire, absolue, comme celle-ci : On ne peut affirmer et nier en même temps le même du même (λέγω δὲ κοινὰς οἷον τὸ πᾶν φάναι ἢ ἀποφάναι)[2]. Les axiomes embrassent sans exception tout ce qui est, et non pas tel ou tel genre d'être pris à part, à l'exclusion des autres (ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων)[3]. Aussi, d'où dépendent les axiomes? Dépendent-ils de la géométrie? Non; de la physique? Non. Il y a au-dessus de la nature quelque chose de plus haut que la nature. Celui qui s'occupe de l'universel et de la substance première, celui-là est à la source des axiomes (ἐπεὶ δ' ἔστιν τοῦ φυσικοῦ τι ἀνωτέρω...... τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις)[4].

Ainsi, d'après Aristote, les axiomes constituent les premières données innées qu'il faut posséder d'avance. Leur universalité, leur nécessité vient de ce qu'ils sont fondés sur la nature même de l'universel et de la substance première, c'est-à-dire de

[1] I. Anal. II, 21. — [2] II. Anal. I, 32. — [3] Met. III, 3. — [4] Met. III, 3.

Dieu, de Dieu supérieur à toute nature créée et contingente. Celui qui s'occupe des axiomes s'occupe de Dieu indirectement. Et, chose admirable! Aristote posant le premier des axiomes, le principe de contradiction, comme fondé dans l'essence de l'être premier, pose implicitement cette belle vérité qu'il développe ailleurs, — nous l'avons vu à propos de la Logique du panthéisme, — que celui qui attaque la vérité des axiomes attaque l'idée de Dieu et la détruit, et que, si quelques-uns attaquent la vérité de l'axiome fondamental dérivé de l'idée de l'être, il suffit de leur démontrer que Dieu existe. Certes il lui fallait du génie pour voir ces choses avant le XIX[e] siècle, avant la venue de la Logique du panthéisme!

Quoi qu'il en soit, outre les axiomes qui sont universels, nécessaires, possédés d'avance et innés, — qui sont, comme l'intelligence, en puissance, puissance innée (*δυναμιν ἔμφυτον*), et qui résultent en nous de la nature de Dieu, — il y a les principes propres de chaque science (*ἀρχὴ ἐστιν.... τὸ πρῶτον τοῦ γένους περὶ ὃ δείκνυται*)[1]. Ces principes-là, on ne les possède pas d'avance, quoiqu'il n'y ait pas d'intermédiaire qui y conduise; on peut les appeler *thèses*. Ces

[1] II. Anal. I, 6.

thèses ou principes propres, majeures des syllogismes, majeures qu'on ne démontre pas déductivement, ni par aucun intermédiaire (ἀμέσου δ'ἀρχῆς συλλογιστικῆς)[1], il n'est pas nécessaire de les posséder d'avance : ce qu'il faut posséder d'avance, ce sont les axiomes (ἣν δ'ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα)[2]. Mais comment les trouve-t-on, ces majeures acquises ? Par l'induction, par l'induction appliquée aux données de l'expérience (Ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστι παραδοῦναι)[3].

Voilà donc toute la Logique dans ses grands traits. C'est la Logique de saint Thomas, c'est la Logique complète. En présence de cette simple esquisse, dans laquelle nous croyons être, à peu de chose près, d'accord avec les beaux travaux contemporains sur Aristote[4], qui, selon nous, ne sont

[1] II. Anal. I, 2. — [2] II. Anal. I, 2. — [3] II. Anal. II, 19.

[4] Nous sommes d'accord, touchant l'induction aristotélicienne, avec M. Barthélemy Saint-Hilaire en ce qui suit : « La théorie de « l'induction est présentée ici d'une manière très-concise ; et cependant Aristote y attache la plus grande importance, puisqu'il re« connaît que l'induction est, avec le syllogisme, la seule chose sur « laquelle se fonde la certitude. L'induction est *le syllogisme* (le rai« sonnement) de la proposition immédiate, c'est-à-dire de celle qui « ne peut être le résultat d'une conclusion ordinaire. C'est qu'elle est « alors une majeure indémontrable. Toutes les majeures qui ne sont

dépassés que par les commentaires de saint Thomas, on partage le profond étonnement de M. de Maistre à la lecture de ce texte de Reid : « Le genre « humain s'étant fatigué pendant deux mille ans à

« pas la conséquence de prosyllogisme sont dans ce cas. On les ob-« tient avec autant de certitude que les conclusions elles-mêmes; « elles méritent la même foi, quoiqu'on ne les obtienne pas par la « même méthode. Dans le syllogisme, on prend les majeures pour en « tirer ensuite les mineures et les conclusions nécessaires. . . . C'est « par l'induction seule qu'on acquiert ces majeures. . . . S'il fallait « recourir encore ici au syllogisme *ordinaire*, la recherche serait « sans fin, et l'on n'arriverait jamais à la science. Il faudrait re-« monter à l'infini de prosyllogisme en prosyllogisme, sans jamais « trouver de limites. L'induction, au contraire, en donne une. — « Ainsi, sans l'induction pas de syllogisme, puisque sans elle on « n'aurait point les majeures, qui sont la source et la cause de la « conclusion (*) » Nous admettons parfaitement tout ceci ; mais nous avons omis à dessein, dans ce texte, le point sur lequel nous ne sommes pas d'accord avec le savant traducteur. Quel est ce point ? C'est que, comme M. de Maistre, comme M. Ravaisson, M. Barthélemy St-Hilaire, malgré ce qu'il vient d'établir touchant la différence évidemment radicale du syllogisme et de l'induction, dit cependant que, d'après Aristote, comme d'après la vérité, l'induction est un syllogisme. « L'induction rentre elle-même dans le syllogisme, qui « comprend et explique toutes les formes possibles du raisonne-« ment. » Or, en partant de ce que notre auteur vient de dire de l'induction, comment peut-on admettre qu'au fond ce soit un syllogisme ? Je dis que deux procédés, dont l'un trouve les majeures, dont l'autre déduit les conséquences, dont l'un remonterait sans fin dans sa recherche, dont l'autre seul donne un point de départ à l'es-

(*) Anal. II, 23. Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

« chercher la vérité à l'aide du syllogisme, Bacon « proposa l'induction comme instrument plus ef- « ficace. Son nouvel instrument donna aux pensées « et aux travaux des chercheurs une direction plus

prit, dont l'un ne saurait arriver à la science, dont l'autre donne les principes de la science, je dis que ces deux procédés sont manifestement distincts. Je crois pouvoir soutenir qu'ils ne diffèrent point par la forme comme le syllogisme ordinaire diffère de l'enthymème, mais qu'ils diffèrent par le sens et le fond. Ce sont deux procédés irréductibles, auxquels tous les autres se ramènent, dit Aristote. Ce sont deux procédés inverses, dit encore Aristote (τινὰ τρόπον ἀντίκειται), inverses par le point de départ, inverses par le résultat, puisque l'un va du général au particulier, l'autre du particulier au général; et non-seulement inverses, mais autres dans le point essentiel. Et quel est le point essentiel? Notre auteur nous le dit : « L'élément essentiel du syllogisme, c'est le *moyen*. » (*Plan général*, p. LXII.) Or précisément l'induction n'a pas de moyen. C'est en cela même qu'elle diffère du syllogisme, dans le fait, comme d'après Aristote. L'induction diffère donc du syllogisme par le point essentiel, d'après notre auteur. Notez bien que l'induction ne diffère pas du syllogisme, comme l'enthymème qui sous-entend une des prémisses. L'induction ne sous-entend pas le moyen, puisqu'elle n'en a pas, comme le dit sans cesse Aristote : « Là où il n'y a pas de « moyen, c'est l'induction qui agit; là où il y a un moyen, c'est le « syllogisme. » Par exemple, quel moyen y a-t-il entre le fini et l'infini, entre le monde et Dieu? Là, le syllogisme seul ne peut pas passer. Là l'induction est nécessaire. Les principes, et surtout les premiers principes se trouvent nécessairement par induction, dit toujours Aristote. Là, dit-il ailleurs, le syllogisme ne peut rien, c'est donc à l'induction d'agir. — Deux choses, je le sais, peuvent, dans les textes d'Aristote, tromper le lecteur sur ce point. C'est qu'Aristote, comme le remarque M. de Maistre, et ce que notre savant auteur

« utile que ne l'avait fait l'instrument aristotéli-
« cien, et l'on peut le considérer comme la seconde « grande ère des progrès de la raison humaine[1]. » Il est impossible de se tromper plus radicalement

sait mieux que nous, c'est qu'Aristote emploie le mot syllogisme, tantôt dans le sens général de raisonnement où il signifie aussi l'induction, et tantôt dans le sens propre et technique où il est l'opposé de l'induction. C'est en ce sens qu'Aristote dit : « L'induc-« tion est le syllogisme de la proposition immédiate, ... cette pro-« position immédiate que le syllogisme ne peut donner. » Voilà, dans le même passage, le mot syllogisme pris dans les deux sens. En second lieu, Aristote parle souvent d'un cas particulier de l'induction, qui consiste à conclure de tous les cas particuliers au général, c'est-à-dire du général au général, de tous à tous. Dans ce cas, l'induction n'est plus seulement un syllogisme, c'est une identité, ou plutôt une tautologie. Dans ce cas singulier, l'induction n'est plus rien qu'une forme stérile ou impossible, stérile comme la tautologie, possible quand on connaît tous les cas particuliers, impossible quand on ne les connait pas, ce qui arrive toujours. Ce n'est pas là l'induction féconde qui est l'âme du raisonnement humain et qui donne les principes. Quoi qu'il en soit, nous avouons que l'autorité d'un savant qui connaît certainement Aristote mieux que nous, et qui, par ses travaux, nous a aidé nous-même à le connaître, doit nous mettre en défiance. Il se peut donc, à la rigueur, que nous nous trompions sur la pensée d'Aristote au sujet de l'induction. S'il faut que l'erreur soit de notre côté ou du côté de tant de savants hommes, il est probable d'avance qu'elle est de notre côté. Néanmoins nous leur soumettons ce qui suit. Ne se peut-il point que, convaincus d'avance de l'identité du syllogisme et de l'induction,

[1] Dr. Reids. *Analysis of Aristote's Logik*, p. 140.

sur l'importance et la solidité de la Logique d'Aristote et sur la presque nullité des travaux de Bacon. Bacon n'a fait qu'enfoncer, à grand bruit et de la manière la plus gauche, la porte de la science, par-

ils maintiennent cette identité en thèse générale, tout en montrant fort bien dans le détail, d'après Aristote, comment les deux procédés sont radicalement distincts? Cette distinction, encore une fois, est évidemment d'un autre ordre que celle du syllogisme et de l'enthymème. Elle n'est pas dans la forme, elle est dans l'essentiel du procédé. Car, puisque le terme essentiel du syllogisme est le moyen, il s'ensuit que là où il n'y a pas de moyen, il n'y a pas l'essentiel du syllogisme, il n'y a pas de syllogisme. Or, l'induction n'a pas de moyen. C'est sa définition et son caractère propre. Donc elle n'est pas un syllogisme.

Mais il se peut aussi qu'il y ait ici, jusqu'à un certain point, dispute de mots. Si l'on m'accorde que le syllogisme et l'induction sont deux procédés inverses, que l'un déduit par voie d'identité une conséquence d'une majeure donnée, par un intermédiaire indispensable, tandis que l'autre, sans intermédiaire, sans déduction possible, pose les majeures immédiates que l'on ne peut tirer d'autres majeures; que l'un descend du général au particulier, que l'autre monte du particulier au général; que l'un nous jetterait dans une recherche sans fin, et rendrait la science impossible, que l'autre donne un commencement à la recherche et pose les principes de la science, si l'on m'accorde tout cela, j'accorde, de mon côté, bien volontiers qu'on peut donner au mot syllogisme, comme le fait Aristote, outre son sens propre et technique, un sens général qui le rend synonyme de raisonnement; que, dès lors, l'induction, qui est l'un des deux procédés essentiels du raisonnement humain, rentrera dans la catégorie du syllogisme, c'est-à-dire du raisonnement, et qu'elle y rentrera, non pas arbitrairement, mais parce que, comme le syllogisme, elle va d'un point de départ à une

faitement ouverte déjà, puisqu'on venait d'y voir passer Kepler et son escorte. Aristote, au contraire, a créé la Logique qui subsiste et qui subsistera. Aristote a connu beaucoup mieux que Bacon, ainsi

conclusion. Seulement, ainsi que le montre Platon, le syllogisme proprement dit ne s'élève pas plus haut que le point de départ, jusqu'au principe non contenu dans le point de départ (εἰς ἀρχὴν ἀνυπόθετον).

Et, puisque nous avons cité M. de Maistre, nous devons signaler une singulière erreur de fait dans ce qu'il dit touchant l'induction baconnienne comparée à celle d'Aristote. M. de Maistre a pleinement raison contre Bacon, en soutenant qu'Aristote a connu l'induction véritable, et que Bacon n'a inventé qu'une machine sans valeur. Mais, chose étrange! en parlant ainsi, M. de Maistre attribue à Bacon l'induction même d'Aristote, et il la condamne dans Bacon. Voici la preuve du fait. M. de Maistre cite une théorie de l'induction que Bacon rejette par ces paroles : « Cette forme vicieuse de l'induc-« tion, nous l'envoyons promener ; la bonne, nous la donnons dans « le *Novum Organum*. » M. de Maistre croit que cette théorie de l'induction est celle de Bacon, tandis que Bacon la repousse ; et M. de Maistre la rejette à son tour, comme inintelligible, en lui préférant celle d'Aristote, tandis que c'est précisément celle d'Aristote. Il est tellement vrai que cette théorie de l'induction, rejetée par Bacon, est celle d'Aristote, que nous allons la mettre en grec avec des phrases d'Aristote. Voici d'abord comment Bacon nous la présente : « Passons au jugement, à l'art de juger, où il s'agit de la « nature des preuves et des démonstrations. Dans cet art de juger « (tel qu'il est vulgairement admis) on conclut, ou par induction, « ou par syllogisme. Car l'enthymème ou l'exemple ne sont que le « syllogisme ou l'induction abrégés. Quant au jugement qui se fait « par induction, il n'y a pas beaucoup à nous y arrêter. C'est par « un seul et même acte de l'esprit que ce qu'on cherche est trouvé

que le remarque fort bien M. de Maistre, « l'induc- « tion, qui est l'âme du raisonnement humain dans « tous les objets possibles. »

Aussi, nous souscrivons très-volontiers au juge-

« et jugé. Car ce n'est par aucun intermédiaire que s'opère ce juge- « ment, c'est immédiatement, à peu près comme dans la sensation. « Le sens, en face de ces objets premiers, saisit, comme du même « acte, sa perception, et en admet la vérité. Il en est autrement du « syllogisme, où la preuve n'est pas immédiate, mais se donne par « un intermédiaire. Autre est la découverte du moyen, autre le ju- « gement sur la conséquence : ici l'esprit est d'abord discursif et ne « s'arrête qu'ensuite. Mais cette forme vicieuse de l'induction, nous « l'envoyons nettement promener : quant à la bonne, nous ren- « voyons au *Novum Organum*. Nous en avons dit assez sur le juge- « ment par induction (*). »

Mettons maintenant en grec, et mot à mot, le latin de Bacon :

Transeamus nunc ad judicium, sive artem judicandi in qua agitur de natura probationum, sive demonstrationum. In arte autem ista judicandi (ut etiam vulgo receptum est) aut per inductionem aut per syllogismum concluditur. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους οἱ δὲ διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἐπαγωγῆς (II. Anal. I, 1). — Τῶν δὲ διὰ τοῦ δεικνύναι... τὸ μὲν ἐπαγωγή ἐστι, τὸ δὲ συλλογισμὸς (Art. Rhet. I, 2). Nam exempla et enthymemata illorum duorum compendia tantum sunt : ἢ γὰρ διὰ παραδειγμάτων, ὅ ἐστιν ἐπαγωγὴ, ἢ δι' ἐνθυμημάθων, ὅπερ ἐστὶ συλλογισμὸς (II. Anal. I, 1). — ἔστι γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴ, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλωγισμὸς (Art. Rhet. I, 2). At quatenus ad judicium quod fit per inductionem, nihil est quod nos detinere debeat. Uno siquidem eodemque mentis opere illud quod quæritur et invenitur et judicatur : ἅμα τῇ ἐπαγωγῇ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας. Ἔνια γὰρ

(*) De Augment. scientiarum. Lib. v, cap. IV.

ment de M. de Maistre sur Aristote : « Il n'existe, « ni chez les anciens ni chez les modernes, aucun « ouvrage de philosophie rationnelle qui suppose « une force de tête égale à celle qu'Aristote a dé-

εὐθὺς ἴσμεν (I. Anal. II, 21). Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate : ὧν δὲ μὴ ἔστι μέσον, δι' ἐπαγωγῆς (I. Anal. II, 23). — τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως (II. Anal. II, 23). Eodem fere modo quo fit in sensu. Quippe sensus, in objectis suis primariis, simul et objecti speciem arripit, et ejus veritati consentit. τοῦτο δ' εἰλήφθω δὶ ἐπαγωγῆς ἢ δὶ αἰσθήσεως. — καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ (II. Anal. II, 19). Aliter autem fit syllogismo, cujus probatio immediata non est, sed per medium perficitur (τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμὸς) (I. Anal. II, 23).

Nous le voyons, c'est l'induction aristotélicienne. On peut s'en assurer encore en consultant les textes du *Novum Organum*, où Bacon décrit l'induction qu'il donne comme légitime et comme toute nouvelle (*intentata*).

Du reste, M. de Maistre se trompe bien gravement du même coup au sujet de l'induction d'Aristote, dont il croit démontrer la parfaite identité avec le syllogisme. « Qu'importe que je dise : Tout être « simple est indestructible de sa nature : or, mon âme est un être « simple, donc elle est indestructible ; ou bien que je dise immédia- « tement : Mon âme est simple, donc elle est indestructible ? C'est « toujours le syllogisme qui est virtuellement dans l'induction, « comme il est dans l'enthymème. On peut dire même que ces « deux dernières formes, ou ne diffèrent nullement, ou ne diffèrent « que par ce que les dialecticiens appellent le lien, mais nullement « dans leur essence. » Grave erreur. L'enthymème est un pur syllogisme, ayant positivement trois termes, dont l'un est sous-entendu dans le discours. L'induction, au contraire, manque de moyen

« ployée dans ses écrits sur la métaphysique, et no-
« tamment dans ses Analytiques. Ils ne peuvent
« manquer de donner une supériorité décidée à
« tout jeune homme qui les aura médités et com-
« pris. »

terme, car c'est ce qui la caractérise. L'induction est le procédé qui s'élève du particulier au général, dit Aristote. Entre le particulier et le général, où est le moyen terme? Il y a l'infini entre les deux. Aussi Aristote ne dit nullement que le moyen terme est sous-entendu dans l'induction, il dit qu'il n'y en a point. Toujours est-il qu'à travers ces deux erreurs qui se compensent, M. de Maistre se trouve avoir raison dans son affirmation générale contre Bacon. Bacon rejette l'induction aristotélicienne, c'est-à-dire l'induction telle que l'esprit humain la pratique, pour lui substituer une *machine* (*novum organum*) qui jamais ne produira rien.

M. de Maistre dit d'ailleurs expressément que cette forme d'induction, que nous voyons être celle d'Aristote, n'est pas l'induction ordinaire de Bacon. Cette dernière, il l'a vue et jugée avec ce coup d'œil du génie qu'il porte si souvent dans l'ensemble, lors même qu'il se trompe sur les détails.

CHAPITRE II.

QUELQUES ANTÉCÉDENTS SUR L'INDUCTION.

Un seul contemporain, à notre connaissance, a clairement parlé du procédé inductif, tel que nous l'entendons : c'est Royer-Collard. Ce qu'il dit est bien remarquable.

« Le principe d'induction, dit Royer-Collard[1], « repose sur deux jugements. L'univers est gou- « verné par des lois stables, voilà le premier : l'u- « nivers est gouverné par des lois générales, voilà « le second. »

Il serait plus précis de dire qu'il n'y a là qu'un

[1] Œuvres de Reid, 2e édit., t. IV, p. 279.

jugement ainsi conçu : L'univers est gouverné par des lois. L'idée de loi implique essentiellement les idées de stabilité et de généralité.

« Il suit du premier jugement que, connues en « un seul point de la durée, les lois de la nature « le sont dans tous ; il suit du second que, connues « dans un seul cas, elles le sont dans tous les cas « parfaitement semblables.

« Ainsi, l'induction nous donne à la fois l'avenir « et l'analogie. Son caractère propre est de con- « clure du particulier au général ; et, par là, elle « est *diamétralement opposée à la déduction ou au* « *raisonnement pur,* qui conclut toujours du géné- « ral au particulier. »

C'est justement ce qu'a dit Aristote.

« L'induction, ajoute Royer-Collard, fait qu'il y « a, en quelque sorte, deux raisons humaines, « QUI ONT CHACUNE LEURS PRINCIPES, LEURS RÈGLES ET « LEUR LOGIQUE. La Logique du raisonnement pur « est celle d'Aristote et de la géométrie, selon la- « quelle toute proposition certaine remonte par « une chaîne non interrompue à un principe évi- « dent en soi. La règle du raisonnement inductif a « été créée par Bacon dans le *Novum Organum*[1] ;

[1] On voit que Royer-Collard se trompe complétement au sujet

« les quatre règles de Newton, *Regulæ philoso-*
« *phandi*, en sont les principes les plus généraux.
« Elle est bien plus difficile et bien plus utile que
« l'autre ; car la philosophie naturelle et la phi-
« losophie de l'esprit humain étant des sciences de
« pure induction, la Logique de l'induction est
« l'instrument de toutes les découvertes qu'on y
« peut faire. »

Ces deux raisons, dont parle Royer-Collard, sont les deux procédés de la raison, et constituent les deux Logiques, qu'on peut appeler, l'une *Logique de déduction*, qui va du même au même, l'autre *Logique d'invention*, qui passe vraiment du connu à l'inconnu.

Plus loin Royer-Collard discute si le fondement de l'induction est un principe nécessaire ; si les deux jugements sur la stabilité et la généralité des lois de la nature sont des jugements nécessaires. Il affirme que ces deux jugements ne sont pas nécessaires, et que l'on conçoit parfaitement la possibilité des deux propositions contradictoires à celle-là ; c'est ce dont chacun ne conviendra pas. Ces deux jugements sur la stabilité et la généralité

d'Aristote et de Bacon. Mais s'il se trompe sur ces questions de fait, il a raison sur l'idée de la véritable induction.

des lois de la nature ne sont, comme nous l'avons remarqué, qu'un seul jugement fort simple, que voici : Il y a des lois. Or se peut-il qu'il n'y ait pas de lois ? La création n'aurait pas de sens, l'œuvre de Dieu serait déraisonnable. De ce que Dieu est sage, il suit qu'il y a des lois dans son œuvre. Ce jugement est donc la conséquence légitime de cette vérité nécessaire : Dieu est sage.

Quoi qu'il en soit, Royer-Collard dit très-bien ailleurs[1] que ce procédé est l'évaluation des signes ou l'interprétation du sens de la nature : « C'est l'in-« duction, dit-il, qui nous met en rapport avec la « nature, qui crée ce que Bacon appelle « le com-« merce de l'esprit aux choses (*commercium mentis* « *et rerum*). » Sans elle l'univers ne serait qu'un « vaste cadavre : l'induction lui donne la vie, et lui « prête, en quelque sorte, la parole, en nous ap-« prenant que chaque événement est un signe dont « la valeur est constante, et qui nous révèle à la fois « l'événement qui a précédé et celui qui va suivre. « Ce langage de la nature est l'étude des enfants « comme celle des philosophes; mais les philo-« sophes, dit ingénieusement Reid, en sont les cri-« tiques. La nature ne ment jamais, ajoute-t-il aus-

[1] Œuvres de Reid, 2e édit., t. IV, p. 282.

« sitôt, mais pour nous trop hâter d'interpréter son « langage, ou pour vouloir l'interpréter en certains « cas où il ne nous est pas intelligible, nous tom- « bons dans une foule d'erreurs. »

Ainsi la nature parle : elle est un signe dont il faut comprendre le sens. Ce sens, évidemment, c'est Dieu, sa loi et sa sagesse; et il y a un procédé qui va du signe au sens, de la nature à Dieu ou à la loi qui est en Dieu.

Ailleurs, Royer-Collard entre plus profondément encore dans l'essence de ce procédé[1]. « Le procédé « par lequel nous passons de notre propre durée « à la durée des autres existences, et de là à la « durée universelle et nécessaire, est le même qui « nous fait passer immédiatement de notre causa- « lité et de notre substance à la substance et à la « causalité extérieures. Ce serait une grave erreur « de le confondre, soit avec la déduction, soit avec « cette autre induction sur laquelle reposent les « sciences naturelles, et dont Bacon a tracé les lois[2]. « Je ne déduis point de ma durée la durée exté- « rieure : elle n'y est point contenue; encore moins

[1] Œuvres de Reid, 2e édit., t. IV, p. 353.

[2] Selon nous, Royer-Collard se trompe encore faute de connaître la vraie nature de l'induction scientifique, dont Kepler a fait la première grande application.

« la durée universelle, car le tout ne saurait être
« renfermé dans la partie ; mais à l'occasion de ma
« durée, je conçois et ne puis pas ne pas concevoir
« la durée de toutes choses, la durée infinie et ab-
« solue. J'induis donc, je ne déduis pas ; d'un autre
« côté, je n'induis pas à la manière du physicien ;
« l'induction du physicien a pour base la stabilité
« des lois de la nature, d'où il suit que ses con-
« clusions sont toujours hypothétiques ; les lois de
« la nature ne pourraient être rigoureusement con-
« statées que par l'universalité des faits ; d'où il suit
« que le physicien, concluant un fait inconnu du
« petit nombre des faits connus, n'obtient jamais
« qu'une probabilité plus ou moins forte ; au lieu
« que l'induction dont nous parlons, s'appuyant
« sur un seul fait attesté par la conscience, s'élève
« sans incertitude à des conclusions qui ont toute
« l'autorité de l'évidence. Cette différence dis-
« tingue absolument ces deux procédés : *elle est*
« *assez importante pour regretter que ce dernier*
« *n'ait pas un nom qui lui soit propre* : c'est par in-
« duction que nous l'appelons induction. »

Le nom que regrettait Royer-Collard, le voici : Ce procédé s'appelle LE PROCÉDÉ INFINITÉSIMAL. Ce nom est le nom scientifique, qui définit la nature du procédé. On peut le nommer aussi procédé

dialectique, opposé au procédé *syllogistique*. Dans l'usage, le mot *induction* subsistera probablement, mais en perdant le sens vague et insignifiant qu'on lui donne aujourd'hui.

Jouffroy signalait aussi cette lacune, et pensait qu'on pouvait la combler. « Il se peut, disait-il, « que la science n'ait pas encore trouvé le secret, « la formule générale de ces jugements prompts, « rapides, sûrs, que pose le sens commun comme « par instinct ; mais enfin il les porte ; il perçoit « obscurément les motifs de les porter ; il a une in- « telligence sourde de ces motifs ; ils existent donc, « et, s'ils existent, il est possible de les apercevoir « réellement, de les déterminer [1]. »

La théorie du procédé dialectique aperçoit et détermine ces motifs : car ce procédé est l'acte fondamental de la vie raisonnable et morale. Tous les hommes le pratiquent instinctivement : il est le fond de la prière, de la poésie ; il est le fond de la science ; par lui seul l'homme connaît la nature ; par lui seul l'homme peut connaître Dieu.

L'existence de ce procédé bien constatée, scientifiquement décrite, donne à la philosophie théorique un point d'appui qui lui manquait, double

[1] Jouffroy. Nouveaux Mélanges philosophiques, p. 94-96.

la force de la Logique, ôte au scepticisme savant sa principale ressource, et peut contribuer très-puissamment à terminer enfin la lutte absurde de la raison et de la foi.

II.

Mais, si le procédé dialectique, si l'induction telle que nous l'entendons, est l'un des deux procédés essentiels de la raison, il est impossible qu'on n'en retrouve point, dans le langage ordinaire, beaucoup de traces. Tâchons de rassembler ces membres épars du grand procédé de la pensée. Or, il nous semble que les mots Perception, Abstraction, Généralisation, Analogie, Induction, ces cinq mots pris ensemble, convenablement rapprochés et adaptés, reproduisent tout le procédé que nous voulons décrire.

La *perception*, dit l'Académie, c'est l'idée que produit en nous l'impression d'un objet. Percevoir, c'est atteindre hors de moi, par la pensée, l'objet dont l'impression est en moi ; c'est aller de la sensation à l'objet ; c'est sortir de soi pour concevoir et affirmer ce qui n'est pas soi ; c'est fran-

chir ce fameux abîme du *moi* au *non moi*, du *subjectif* à l'*objectif*, comme s'expriment dans leur langage barbare les philosophes de profession : c'est traverser ce terrible passage qui a paru infranchissable à tant de penseurs, notamment à Kant et à Fichte. Kant a soutenu qu'on ne le franchissait jamais, que l'âme restait toujours dans le *subjectif*, et que la raison n'atteignait que ses propres lois. Fichte, plutôt que de s'élancer de l'autre côté de l'abîme, a préféré soutenir que *tout est moi*, et poser la fameuse et niaise formule *moi égale moi*, qui constitue le système de l'égoïsme transcendantal.

Il y a dans la perception un rapide passage de la sensation à l'idée de l'objet. Dans le rapport de l'âme à l'objet extérieur qui la frappe, il y a deux choses, comme le soutient Malebranche : ou bien, s'il n'y a qu'une chose, comme le prétend Arnaud, il faut dire, avec Arnaud lui-même, « que cette « chose, quoique unique, a deux rapports l'un « à l'âme qui est modifiée, et l'autre à l'objet « aperçu. » Distinguons ces deux choses ou ces deux faces de la même chose, par les mots *impression* et *perception*, l'impression plus relative à l'âme, la perception plus relative à l'objet. L'âme passe d'une face à l'autre, de son impression à sa

perception, c'est-à-dire d'elle-même à l'objet. Elle va d'elle-même à ce qui n'est pas elle. Elle passe d'une modification d'elle-même à une vue ou affirmation de l'existence réelle d'un objet extérieur. C'est, on peut le dire, sortir de soi pour atteindre ce qui est hors de soi, sortir de soi pour concevoir le monde visible, distinct de nous et extérieur à nous : mouvement analogue à celui dont parlent les maîtres de la vie intérieure, quand ils disent : « Sortir de soi pour entrer dans l'infini de Dieu. » Pour tout rapport vivant à ce qui n'est pas nous, il faut cette espèce de sortie de nous-mêmes. Il faut un élan, il faut tout autre chose que l'immanence syllogistique; il faut l'élan dialectique qui passe du même au différent. Mais cet élan est si rapide et immédiat, si implicite et instinctif, que, selon nous, il ne fait pas partie du procédé dialectique proprement dit, et n'est que son analogue, ou comme son germe au point de départ de la pensée.

L'*abstraction* considère les accidents, en mettant à part les objets auxquels sont attachés les accidents; ou plutôt elle considère les sujets, en ne tenant pas compte des accidents. Ainsi, pour caractériser les genres dans la nature, la science fait abstraction des conditions ou accidents purement individuels.

Le caractère humain, l'idée de l'homme, par exemple, est indépendante de certaines qualités extérieures qui peuvent varier, comme la taille, la couleur, la forme individuelle du corps, le caractère particulier de chaque esprit, les différents états de l'âme. Mais d'autres propriétés sont essentielles à l'idée d'homme : par exemple, volonté libre, esprit intelligent et corps organisé. Le corps humain, à son tour, a des caractères essentiels sans lesquels il n'est plus corps humain. D'un autre côté, il est certain qu'il y a des accidents qui peuvent varier dans le corps, dans l'âme et dans l'esprit, sans que le caractère humain soit altéré par cette variation. Or, l'abstraction enlève ces accidents variables, ces conditions individuelles, pour ne considérer, s'il s'agit de l'homme, que les caractères génériques, et les conditions essentielles qui font que l'homme est homme.

Autre exemple. Les géomètres, pour définir l'ellipse, disent qu'étant données des ellipses particulières, il faut faire abstraction de toutes les conditions individuelles, de la grandeur de la circonférence, du rapport variable des axes, et de l'excentricité propre ; il ne faut garder dans la définition que ce qui est commun à toutes les ellipses, et abstraire tout ce qui est particulier à chaque

ellipse. Deux foyers solidaires toujours également distants de tous les points de la circonférence, voilà le caractère essentiel du genre. Mais que l'ellipse soit très-grande, ou très-petite, très-allongée, très-aplatie, ou très-voisine du cercle, ces conditions n'importent pas. Voilà pourquoi l'algèbre, langue tout abstraite, peut n'exprimer que les caractères généraux et laisser les caractères individuels. C'est ce qui a lieu pour toutes les formes géométriques.

L'algèbre, donc, peut représenter toutes les ellipses possibles par une seule proposition très-courte que voici : $a^2x^2 + b^2y^2 = a^2b^2$. Dans cette phrase de la langue algébrique, toutes les conditions individuelles sont en blanc, sont indéterminées et abstraites ; il ne reste que l'idée pure et universelle de l'ellipse, quoique la phrase indique aussi l'existence inévitable des caractères individuels.

Notez-le bien, ce qu'on nomme vulgairement l'abstraction, et aussi la généralisation, renferme quelque chose du procédé dialectique qui passe du fini à l'infini. C'est ce que Malebranche avait déjà remarqué. « Vous ne sauriez vous ôter de l'esprit, dit-il, que vos idées générales ne sont qu'un assemblage confus de quelques idées particulières,

ou du moins que vous avez le pouvoir de les former de cet assemblage. Vous pensez à un cercle d'un pied de diamètre, ensuite à un de deux pieds, à un de trois, à un de quatre, et enfin vous ne déterminez point la grandeur du diamètre, et vous pensez à un cercle en général : l'idée de ce cercle, direz-vous, n'est donc qu'un assemblage confus de cercles auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est fausse ; car l'*idée du cercle en général représente des cercles infinis et leur convient à tous, et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles*... Mais je vous soutiens que vous ne sauriez vous former des idées générales que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne pouvez penser à un diamètre indéterminé que parce que vous voyez l'infini dans l'étendue, et que vous pouvez l'augmenter ou la diminuer à l'infini. Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, *si l'idée de l'infini,* qui est inséparable de votre esprit, *ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez.* Vous pourriez penser à tel cercle, mais jamais au cercle... Mais l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'infini.... Et

vous ne sauriez tenir de votre fonds cette idée : elle a trop de réalité, il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance. »

On voit dès lors très-clairement le rapport de l'abstraction à la généralisation. L'abstraction est le moyen de la généralisation. On abstrait les caractères généraux des caractères individuels ; on néglige, on efface les derniers pour ne conserver que les autres. Dans l'exemple géométrique que nous venons de citer, on néglige toute grandeur particulière, toute excentricité particulière, pour ne garder que la loi des foyers, la même pour toute ellipse, et qui implique la nature entière de l'ellipse. Par l'abstraction donc, l'algèbre dégage l'universel de l'individuel, c'est-à-dire, détermine l'unité qui règne dans l'infinie variété possible des individus. C'est ce qu'on peut appeler la détermination du genre, par abstraction, à partir des individus.

Il est à propos d'ajouter que les mathématiques vont plus loin dans l'abstraction qu'elles opèrent sur les formes géométriques. Étant donnés les individus d'un genre, non-seulement on s'élève à l'unité du genre par l'abstraction de tout caractère individuel, mais on cherche de plus l'unité simple qui règne au milieu de la variété infinie des points

d'une forme géométrique, soit abstraite, soit individuelle : on trouve par le calcul infinitésimal la loi simple de la génération de tous les points, la loi de passage d'un point au point suivant. On trouve cette loi en faisant abstraction de la distance particulière des points pour les supposer contigus. Mais c'est sur quoi nous reviendrons.

Or, cette dernière opération n'est pas seulement une abstraction qui travaille à généraliser ; c'est plus et autre chose qu'une généralisation proprement dite ; c'est une *induction* fondée sur une *analogie*.

Mais ici nous venons d'employer des mots qui ont perdu leur force dans le langage philosophique, et dont presque personne ne connaît ou n'admet le sens précis et rigoureux.

L'induction, dans le sens obvie du mot, est l'inverse de la déduction. La déduction, étant donné le caractère du genre, en déduit, par voie d'identité, une foule de vérités relatives à l'individu. Étant donnée une vérité générale, elle explique toutes les vérités particulières qui y sont renfermées. Mais l'induction n'est pas si simple, elle ne part pas d'un centre, comme la déduction, pour aboutir nécessairement, et quelque direction qu'elle prenne, à quelque point de la circonférence. Elle

part d'un ou de plusieurs points de la circonférence pour arriver au centre, qu'elle peut manquer de mille manières si elle ne saisit pas l'exacte direction des rayons. Il lui faut démêler dans les individus ce qui est individuel, accidentel, de ce qui est général, universel. Il lui faut démêler dans les faits, l'accident, la perturbation, et l'effet croisé d'une foule de lois secondaires, pour arriver à la loi principale que l'on cherche. Elle doit abstraire, et abstraire avec science. Elle compare les individus pour élaguer les différences et conserver les ressemblances. Voilà l'induction baconienne, qui est une sorte de procédé de tâtonnement.

Mais le mot *induction* a un tout autre sens encore. Il désigne le procédé dialectique, ce procédé dont Royer-Collard parle quand il dit « qu'il ne sait comment le nommer, » et ajoute : « Ce n'est « que par *induction* que nous le nommons *induc-* « *tion*. »

Prise dans ce sens, l'induction marche sans tâtonnement et procède à coup sûr. Appuyée sur un seul cas particulier, elle affirme l'universel avec pleine certitude. Un seul point de la circonférence la mène au centre, parce qu'elle connaît clairement d'avance et le sens du rayon et sa longueur ; ou bien parce qu'elle a trois points de la circonfé-

rence, et que, dès lors, une construction régulière la mène au centre. Telle est certainement l'induction sur laquelle est fondé le calcul infinitésimal, dont nous parlerons amplement ci-dessous, et qui est l'application même du procédé dialectique à la géométrie.

L'*analogie* est une opération qui, admettant une certaine ressemblance entre deux choses différentes, juge de l'une par ce qu'elle voit de l'autre. Mais pour connaître la force de l'analogie, il faut précisément savoir comment les choses de nature différente et d'ordres très-différents peuvent se ressembler. Il faut avoir constaté par la science ou croire d'avance ce que dit Pascal, répété par Leibniz, et inspiré par la théologie catholique, savoir : que l'ensemble de tout ce qui est, Dieu et monde, subsiste comme il suit. Il y a Dieu, monde éternel, infini, créateur, modèle et loi des choses. Puis il y a le monde des esprits, créé de Dieu à son image ; et puis le monde des corps, image, à sa manière, du monde des esprits et de Dieu. Or, s'il est vrai que les trois mondes se ressemblent dans certaines limites déterminées, il s'ensuit que, dans certains cas aussi, on peut conclure de l'un à l'autre ; ce qui est vrai dans l'un est vrai dans l'autre quand on change ce qui est à changer (*mutatis mutandis*).

Or, en général, on méprise profondément l'analogie. L'analogie, en philosophie, est aujourd'hui un mot sans force. Nous voulons lui rendre sa force.

On croit donc que l'analogie ne mène qu'à l'illusion ou à de vagues conjectures. Citons un exemple du contraire, exemple où l'analogie conclut toujours à coup sûr, où elle sait précisément ce qu'il faut changer, et précisément ce qu'il faut affirmer, quand on franchit le passage, pour conclure du même au différent. Voici l'exemple : c'est la géométrie entière.

La géométrie est un monde d'analogies. Il n'y a pas une figure géométrique qui n'ait au moins deux figures analogues, l'une qui, quoique très-différente, lui répond *point par point*, *ligne par ligne*. C'est ce qu'on appelle en géométrie *homographie*. L'homographie est l'une des deux espèces d'analogies. Quant à l'autre figure analogue à la figure donnée, elle lui répond, non plus ligne par ligne et point par point, mais au contraire *point par ligne* et *ligne par point*. C'est ce qu'on appelle *corrélation*. Or, ces deux espèces d'analogies se trouvent si parfaitement exactes et suivies, que toujours, sans aucune exception, dès qu'on tient une propriété de la première figure, on est certain qu'en

transposant, soit par *homographie,* soit par *corrélation,* on trouve la même propriété, la propriété précisément correspondante dans les deux figures analogues. De sorte que l'étude de l'une des trois figures analogues donne à coup sûr la connaissance des deux autres, en transposant, en changeant ce qu'il faut changer pour passer d'un système à l'autre.

Ainsi, dans l'ordre géométrique, l'analogie, comme méthode certaine, règne partout. Voilà donc un nombre immense de cas où l'analogie est certaine.

Mais n'est-ce ainsi que dans l'ordre géométrique abstrait? n'en est-il point de même dans l'ordre réel et concret? S'il n'en était de même dans l'ordre réel et concret, toutes les métaphores seraient fausses, et la parole, dans une de ses formes essentielles, nous tromperait. C'est ce qui n'est pas possible. De plus, s'il est vrai que Dieu a créé l'homme à son image, il est certain qu'il y a *analogie* entre Dieu et l'homme. Si Dieu a tout créé conformément à lui-même, et d'après ses divines idées, il s'ensuit qu'entre les trois mondes il doit y avoir analogie, comme le comprend immédiatement quiconque a quelque idée philosophique.

Et vers quelle conclusion s'avance de plus en

plus la science de la nature, si ce n'est vers la connaissance toujours plus claire de l'harmonie et de l'analogie de tous les êtres? Quelle idée préside aujourd'hui à toutes les découvertes, si ce n'est celle de l'unité de type? Tout ce qui vit se rapporte comme à un seul modèle, que chaque être particulier développe plus ou moins dans quelqu'un de ses traits.

Quoi qu'il en soit, il suit de l'analogie nécessaire des trois mondes, que quand la science a décrit, par exemple, le monde visible des corps, pris en lui-même, elle doit aller plus haut, et comparer ce monde au monde invisible des esprits, puis les deux mondes à Dieu; et la science même, comme le disent tous les vrais philosophes, consiste à comparer, à rapporter toute chose à Dieu, à monter de toute chose à son modèle en Dieu.

Nous venons donc de reconnaître les membres épars du procédé dialectique, de la véritable induction. Nous voyons que tous ceux qui ont étudié la pensée en ont aperçu l'existence sous quelque point de vue. Le langage ordinaire est plein de mots qui expriment les divers mouvements du procédé de passage de l'esprit vers ce qu'il n'avait pas; l'autre procédé est celui qui développe ce que l'esprit avait. Chacun voit que, dans le premier acte de

l'esprit, dans la simple appréhension des données, dans la perception, il y a un passage de l'esprit, d'abord isolé en lui-même, vers l'objet qui le sollicite (Ἐπαγωγή). Chacun voit en outre que les données concrètes de toute perception sont innombrables dans le détail de leur variété, de leurs circonstances et accidents, et que l'esprit qui veut connaître, c'est-à-dire savoir ce qui est, c'est-à-dire remonter à l'essence ou du moins au caractère essentiel de chaque chose, ou au caractère générique, doit abstraire avant tout pour connaître.

L'âme, éveillée par un objet quelconque, sort d'elle-même en un sens, pour concevoir ou percevoir l'objet. Puis elle veut aussitôt sortir de l'objet tel qu'il se présente avec ses accidents et apparences, pour aller à l'objet tel qu'il est en lui-même. La raison sait implicitement que les choses concrètes sont des signes sous lesquels il y a du sens. Cette signification des choses, ce sont les essences et les lois.

Vient alors, après l'abstraction, l'induction, qui cherche à remonter des phénomènes et des effets aux lois des phénomènes et des effets, et des lois aux essences et aux causes. On voit déjà que c'est à Dieu que tend instinctivement la raison par ces démarches. De sorte que toute l'histoire de la con-

naissance serait l'éveil de l'âme sortant d'elle-même pour s'élever à Dieu en traversant le monde. Quoi qu'il en soit, aller des phénomènes aux lois, des lois aux causes et aux essences, ce sont les deux grands mouvements, les deux termes du procédé dialectique, de la véritable induction. Nous verrons en action toute cette marche de la pensée, dans la création de la science moderne, représentée par l'astronomie d'une part, et de l'autre par le calcul infinitésimal. Tout lecteur, savant ou non, pourra, je crois, nous suivre.

CHAPITRE III.

L'INDUCTION APPLIQUÉE PAR KEPLER.

—○—

I.

Le XVIIe siècle a nettement appliqué l'induction à la métaphysique, à la géométrie, et à la science de la nature; il lui a donné sa vraie forme, sa dernière précision, et en a démontré la rigueur absolue par l'invention du calcul infinitésimal, invention qui, selon nous, est comme un effort de ce siècle entier, et un résultat de tout son travail sur l'idée de l'infini, en théologie d'abord, puis en philosophie, puis en géométrie.

Voyons d'abord comment le XVIIe siècle, appliquant ce procédé à la recherche des lois de la nature, a su créer l'astronomie. Ensuite nous étu-

dierons le procédé en lui-même, dans sa forme la plus précise, qui est le calcul infinitésimal.

Nous n'admettons pas, comme Royer-Collard, la contingence des lois de la nature. La nature est contingente, ses lois ne le sont pas. Les lois de la nature, ce sont les formes et les mouvements des phénomènes. « Tout se fait par formes et mouve-« ments, » disait Pascal d'après Descartes, comme l'avait déjà dit saint Augustin. Mais les formes et les mouvements tombent sous le nombre et la mesure. Nos livres saints l'ont enseigné avant les philosophes : « Vous avez tout créé, Seigneur, dans « la mesure, le nombre et le poids. » (*Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti.* Sap., XI, 21.) C'est bien dire que dans la nature tout est soumis aux lois mathématiques. Et de fait, les lois connues et obtenues, comment la science les exprime-t-elle? Par des formules mathématiques. Or, les mathématiques ne sont point contingentes. La géométrie est éternelle, nécessaire ; elle est en Dieu.

Sous un autre point de vue, si la nature a quelque sens, en quoi consiste ce sens? En ce que la nature, qui est un signe, ressemble à Dieu, et en quelque manière, le représente. Dieu est le sens du mot et de l'énigme qu'on appelle la nature. Connaître la nature, l'interpréter, évaluer ses signes,

c'est savoir quelque chose de Dieu. On ne tient pas la loi d'un phénomène, tant qu'on ne voit pas sa ressemblance à Dieu. C'est, du reste, ce qu'affirme saint Thomas d'Aquin. Tout, dit-il, est gouverné par des lois éternelles. « La loi éternelle est en « Dieu la raison ou la conception du gouverne- « ment des choses[1]. — Tout est réglé par la loi « éternelle et tout y participe, en tant que cette loi « règle les mouvements, les actes et la fin de toutes « choses[2]. — Toute créature est soumise à cette « loi éternelle[3]. — Une créature peut être soumise « de deux manières à la loi éternelle, ou avec con- « naissance, comme la créature raisonnable, ou « par un principe intérieur qui la pousse, comme « toutes les autres créatures[4]. — Les irraisonnables, « les perturbations mêmes, et tout ce qui est con- « tingent en toute nature est soumis à la loi éter- « nelle[5]. — Le Fils de Dieu, par son humanité, est

[1] Lex æterna est ratio seu conceptus gubernationis rerum in Deo. (I. 2ª q. 91.)

[2] Omnia regulantur lege æterna, et participant eam, in quantum ex ea inclinantur in proprios actus et fines. (Ibid.)

[3] Omnia creata subduntur legi æternæ. (Ibid.)

[4] Aliquid subditur legi æternæ dupliciter, secundum cognitionem sicut creatura rationalis, vel per aliquod principium interius, ut omnis creatura. (Ibid.)

[5] Irrationabilia, defectus, et omnia contingentia omnium naturarum subduntur legi æternæ. (I. 2ª q. 91.)

« soumis à cette loi, par sa divinité, il est lui-même « cette loi [1]. » De sorte que, d'après saint Thomas d'Aquin, la loi de la nature est éternelle, et cette loi est Dieu même. Du reste, cette proposition : Dieu est la loi universelle, n'est-elle pas identique dans les termes ?

C'est bien aussi la doctrine de saint Augustin, lorsqu'il dit : « Les raisons de tous ces modes ne « sont pas seulement en Dieu, mais Dieu les met « dans les créatures en les créant [2]. »

Qu'est-ce donc alors que cette induction incertaine, hypothétique, dont on parle, qui n'atteint que des lois contingentes ? Ce n'est pas l'induction, c'est le tâtonnement de l'induction : tâtonnement qui n'atteint pas les lois, ou les atteint sans le savoir, et sans le démontrer. C'est là cette dialectique inférieure qu'apercevait saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il disait : La dialectique est un tâtonnement [3].

[1] Filius Dei, secundum humanitatem, legi æternæ subditur, sed secundum deitatem, est ipsa lex æterna. (Ibid.)

[2] Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditæ atque concreatæ. (Tom. III, p. 140. c.)

[3] Dialectica dicitur temptativa, quia temptantis proprium est ex principiis extraneis procedere, id est ex intentionibus rationis quæ sunt extraneæ a natura rerum. (Métaph. 4, lect. 4. Mª b. 1.)

Donc, nous croyons pouvoir dire que la recherche des lois de la nature par la véritable induction, par celle qui aboutit, c'est la recherche de lois nécessaires, éternelles, qui sont en Dieu.

Cela posé, nous pouvons comprendre comment le XVII[e] siècle a recherché ces lois, et suivre l'application du procédé dans l'histoire de la plus grande découverte qu'ait faite l'esprit humain : la découverte du vrai système du monde.

Pendant que Bacon disait en théorie : *Viam aut inveniam aut faciam,* et donnait les lois du tâtonnement inductif, Kepler se frayait cette voie en pratique, et découvrait les grandes lois du monde, lois que toutes les découvertes nouvelles ne cessent de vérifier dans les moindres détails, non-seulement pour tout le système planétaire, mais pour tout le système stellaire ; lois qui sont, comme le dit M. Biot, le fondement de tout ce qu'on a fait depuis.

Voici, de fait, comment Kepler a procédé dans sa magnifique découverte.

Kepler est en effet parti de la croyance à l'existence des lois de la nature. Non-seulement, comme tous les hommes, il croit que la nature est régie par des lois, mais cette croyance est en lui une foi vive, une foi religieuse, pieuse et ardente. Cette

distinction est bonne à introduire, parce que la croyance commune et naturelle aux lois de la nature, lorsqu'elle n'est pas une religion, reste de fait, le plus souvent, inerte en face des phénomènes. Parfois même elle se perd, comme dans certains états de l'âme très-dégradés, ou dans certaines écoles scientifiques infimes, telles, par exemple, que les écoles de matérialisme médical, où l'on entend balbutier « qu'il n'y a pas de lois, « qu'il n'y a que des faits successifs. » Mais, lors même qu'elle subsiste, la croyance naturelle aux lois de la nature manque souvent d'énergie, de décision : elle croit à des lois, mais à des lois très-compliquées ; elle ne serre pas d'assez près l'idée d'unité et de simplicité ; elle ne voit pas l'unité dans chaque loi et dans toutes les lois réunies. La foi religieuse, au contraire, celle qui rapporte à Dieu l'idée de loi, qui croit à l'existence et à la toute-puissance du Dieu unique, celle-là se fait une plus haute idée de la puissance universelle, de la grandeur, de l'unité, de la simplicité des lois que Dieu impose à la nature.

La foi religieuse va plus loin. Elle affirme que la loi de toute créature consiste à ressembler à Dieu, à être la trace de Dieu, son signe, ou son image. Les lois physiques, comme les lois morales, aux

yeux de Kepler, devaient être impliquées dans cette parole antique : « La ressemblance à Dieu. » Le ciel visible doit ressembler à Dieu : tel est, par le fait, le point de départ de l'inventeur des lois du ciel.

Et ici, — comme rien ne marche par abstraction dans la réalité, — Kepler, appuyant sa foi naturelle sur les traditions positives de la religion révélée [1], se demande : Qu'est-ce que Dieu ? Quelle est sa loi, si l'on peut s'exprimer ainsi ? Sa loi, c'est la trinité : trinité de personnes dans l'unité de l'essence. Donc, disait Kepler avec saint Thomas d'Aquin, tout doit porter le cachet de cette trinité divine, et je dois croire que si l'homme seul a été créé à l'image et à la ressemblance de la sainte Trinité, toute créature en porte le vestige.

Nous racontons. Nous ne prétendons pas que ces intermédiaires aient été nécessaires à la décou-

[1] Il y a les degrés suivants. Il y a d'abord ce que Platon nomme les deux régions du monde intelligible. Dans la moins élevée sont les esprits qui voient les lois diverses, les vérités géométriques isolées, non rattachées à leur principe, qui est en Dieu. La plus élevée des deux régions est celle où l'intelligence atteint le principe de toutes choses, et connait Dieu comme principe et modèle des lois. Mais dans cette région même il y a deux degrés, qui sont les deux degrés de l'intelligible divin, selon saint Thomas, l'un que la raison peut atteindre, dit toujours saint Thomas, l'autre qui ne nous est donné que par la foi et la révélation.

verte des lois astronomiques, quoique sans eux, peut-être, la découverte n'eût pas eu lieu.

Nous prions le lecteur de faire bien attention à cette réserve. Dire que Kepler a déduit sa découverte du dogme de la Trinité, serait absurde. Mais nous disons que, par le fait, — les textes existent, — Kepler a fait ces comparaisons : elles l'ont soutenu, encouragé, enthousiasmé. Les vestiges de la Trinité dans le cercle sont une curiosité subtile, contestable, accidentelle. Le fonds philosophique et scientifique de la pensée de Kepler est ceci : Tout doit ressembler à Dieu ; Dieu est par excellence l'unité, la simplicité, l'harmonie. Je vois ces caractères dans le cercle surtout. J'en conclus que le cercle est la figure qui règne au ciel.

Mais reprenons. Quel vestige de la Trinité, disait Kepler, peuvent comporter les formes et les mouvements des astres? Ces formes et ces mouvements sont des figures géométriques. Où trouver, dans les formes géométriques, quelque vestige du dogme de la Trinité ?

Sera-ce dans cette figure que Pythagore, Platon, saint Augustin et tous les philosophes qui ont traité des mathématiques, ont regardée comme la forme la plus parfaite ? Le cercle porterait-il quelque vestige de la sainte Trinité ?

Oui, dit Kepler, il en est ainsi. Et dans quatre de ses ouvrages, au moins, il traite « du vestige « de la sainte Trinité dans la sphère » (*de adumbratione sacrosanctæ Trinitatis in sphærico*)[1]. Ailleurs il parle, comme Platon et saint Augustin, « de la ressemblance de l'âme au cercle »(*de cognatione animæ cum circulo*).

Donc enfin, disait Kepler, Copernic a raison : Tout est cercles et sphères au ciel; il ne doit y avoir dans le ciel qu'une seule loi, la ressemblance à Dieu ; qu'une seule forme, qui est parmi les formes, l'image de Dieu, le cercle.

Et, ainsi convaincu, Kepler demandait ardemment à Dieu la grâce de faire quelque grande découverte qui tournât à sa gloire, en vérifiant ces grandes idées.

Ne disons pas que Kepler s'est trompé, quand il ne concevait au ciel qu'une seule forme, le cercle. N'objectons pas que l'ellipse y règne à peu près seule, et qu'il y a peut-être, au ciel, plus d'hyperboles encore ou de paraboles que de cercles. Kepler, au fond, avait raison. Toutes ces courbes

[1] De sacrosanctæ Trinitatis adumbratione in sphærico scripsi passim, in opticis, in commentariis Martis, in doctrina sphærica, quæ hic repetita volo. (Harm., lib. IV, cap. I.)

ensemble sont la loi générale dont le cercle est un cas particulier : la même formule algébrique renferme le cercle, l'ellipse, la parabole et l'hyperbole. C'est une seule et même loi, une seule et même forme. Tout est courbe du second degré, c'est-à-dire cercle, ou cercle modifié. Le cercle et l'ellipse sont tellement même chose, et la même loi, que les orbites elliptiques des planètes tendent à devenir des cercles, ou l'ont été ; et l'on calcule l'époque où l'orbite de chaque planète, sans sortir en rien de sa loi, sera un cercle parfait, qui ne subsistera que peu de temps, redeviendra ellipse, puis encore cercle.

Poursuivons. Voici donc Kepler en possession, d'avance, de la loi qu'il veut trouver. Il faut la vérifier. Mais qu'est-ce qu'une loi ainsi supposée, non prouvée ? C'est une hypothèse. On peut donc admettre, si l'on veut, qu'ici Kepler a procédé par hypothèse et non par induction. Toutes les méthodes, du reste, se touchent et se compliquent Seulement il faut bien remarquer que, d'ordinaire, l'hypothèse vient toujours à la suite de quelques observations qui la dictent : c'est l'époque du tâtonnement inductif ; c'est une première tentative d'induction à vérifier de près ; c'est une première lecture de la loi, qu'il faut relire et discuter dans

ses détails. Lorsque Kepler voit dans le cercle la forme la plus parfaite, quelque vestige de ressemblance à Dieu, la forme probable des lois de la nature, il est clair qu'il est aidé en cela par des siècles d'observations et par le génie des grands hommes, qui, à la vue d'une foule de faits de l'âme et de la nature, ont eu l'idée du cercle, comme loi de la nature, et y ont vu le plus parfait symbole de l'unité, de l'uniformité, de la régularité, de la simplicité dans la pluralité, de l'harmonie la plus parfaite, en un mot, la plus haute expression de la loi.

Quoi qu'il en soit, par voie d'hypothèse, ou plutôt par voie de première induction, voici Kepler convaincu qu'il n'y a qu'une loi dans le ciel, et que cette loi, c'est le cercle.

Dès lors, pour lui, tous les corps célestes seront des globes, et tous leurs mouvements se feront en cercle.

C'est ce qu'il y avait à vérifier. Pour cela, Kepler, au milieu de l'immense confusion apparente des mouvements célestes, va droit au fort de la mêlée, là où les plus inextricables complications de phénomènes paraissaient se soustraire à toute loi. Il s'adresse à la planète de Mars, qu'on tenait, en astronomie, pour un vrai Protée; il court à l'insaisissable Protée, et déclare, avec une foi digne

du triomphe qu'elle a produit, qu'il réduira Mars à marcher dans un cercle.

Il faut savoir que, selon les apparences sensibles, Mars paraît marcher dans une route dont l'étrange figure ne peut se comparer qu'au zigzag d'un lacet.

Déjà, sans doute, les astronomes, et Ptolémée lui-même, avaient fait justice de ces apparences, et leur système d'épicycles était un premier essai de législation des phénomènes. Mais Kepler prétend établir que Mars se meut exactement et mathématiquement dans un cercle. Certes, il fallait une foi scientifique vigoureuse pour voir dans ces mouvements apparents si brisés la présence réelle du cercle.

Soutenu par cette foi, Kepler se met à l'œuvre, et, toujours déçu pendant quatre ans, il recommence soixante fois son immense calcul.

Ces calculs lui démontrent qu'il faut abandonner le cercle pur. Il y substitue l'ovale. Ceci était un manque de foi. Il fallait aussitôt passer à l'ellipse, sœur du cercle. Cette hésitation ne fut pas une des moindres complications du travail de Kepler. Longtemps il crut tenir Mars dans cet ovale; et il le croyait subjugué, lorsqu'il s'aperçut qu'il lui échappait de nouveau. Mais, reprenant bientôt courage, il se lance de nouveau à sa poursuite, et abandon-

nant « cet ovale factice, » comme s'exprime fort bien Montucla, ovale qui, étant factice et arbitraire, ne pouvait être une loi, il revient à l'idée pure, à l'ellipse, c'est-à-dire au cercle, et, bien armé, cette fois, il atteint son fugitif. Le fugitif, en présence de la loi, « se rendit de bonne grâce, dit « Kepler, et ne fit plus d'efforts pour s'échapper. » Il demeura donc alors certain pour lui que toutes les observations relatives aux diverses positions de Mars se trouvent, comme le prouve le calcul, sur une ellipse presque circulaire, dont le soleil occupe l'un des foyers.

Le plus difficile était fait. Kepler entreprend le même calcul pour les autres planètes, et obtient le même résultat. Il pose alors sa grande loi : « Toutes les planètes se meuvent dans des ellipses « dont le soleil occupe l'un des foyers. »

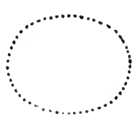
Arrêtons-nous ici, et voyons en détail tout ce qu'implique, comme théorie de la méthode, l'affirmation de cette première loi.

Évidemment cette affirmation consiste en ce que, sur la vue d'un certain nombre, très-limité, de positions des planètes, positions déterminées approximativement par l'observation, on affirme que toutes les positions possibles, passées, présentes, futures, et toute la continuité du mouvement des

planètes, continuité qui renferme un nombre infini de positions, comme une courbe renferme un nombre infini de points, que toutes ces positions, disons-nous, toute cette continuité est rigoureusement dans la loi dont *approchent* plus ou moins les quelques positions observées à intervalles finis. C'est-à-dire que l'on conclut, ou plutôt que l'on s'élance réellement de la pluralité à la totalité, à la totalité infinie, c'est-à-dire du fini à l'infini.

Précisons encore tout ceci par la vue même du travail de Kepler. L'observation lui donne des positions de Mars représentées, relativement à la terre, supposée immobile, par des points dont la suite forme une ligne bizarre, indescriptible, comparable, je le répète, au zigzag d'un lacet.

Kepler, par son calcul, démêle d'abord, sous ces apparences relatives à la terre, les positions réelles de l'astre relatives au soleil, et il les trouve ainsi réparties :



Cette seconde courbe représente la réalité des faits observés, et non plus seulement leur appa-

rence, comme la première. On y aperçoit aussitôt quelque figure du cercle, ou de l'ovale, ou de l'ellipse. Mais comment conclure de là scientifiquement que les positions réelles de l'astre sont plus rapprochées de l'ellipse idéale que ne l'indique l'observation, et, en outre, qu'entre les points observés, en nombre fini, les points inobservés, en nombre infini, rentrent dans la même loi ?

Rien de plus naturel, dira-t-on. Cela est vrai. Mais pourquoi ?

Parce que rien n'est, en effet, plus naturel que l'exercice de la raison, et rien n'est plus naturel à la raison que la croyance à l'existence des lois, à l'existence de l'unité sous la diversité, de l'absolu sous le contingent, de la loi éternelle sous les formes de la nature. C'est-à-dire que rien n'est plus naturel à la raison que l'exercice du procédé qui du fini s'élance à l'infini.

Rien de plus naturel, de plus simple, de plus rapide, de plus immédiat que l'exercice de ce procédé. Cet exercice est si rapide qu'il est presque invisible, et passe inaperçu, quoiqu'il soit le ressort même et le mouvement fondamental de la raison. Ce mouvement, qui ne se rend visible par aucun syllogisme, par aucun intermédiaire, est aussi simple qu'il est essentiel et puissant. C'est comme l'es-

sence de la raison ; c'est ce qui distingue l'homme qui voit la loi, dans son universalité, dans son extension infinie, de la bête qui ne voit que la pluralité des phénomènes.

Ainsi, l'induction véritable, ou le procédé infinitésimal a pour ressort cette foi naturelle qui affirme d'avance les lois, c'est-à-dire qui croit à l'unité sous la diversité, au nécessaire sous le contingent, à l'infini sous le fini, à la géométrie sous la confusion apparente. C'est cette croyance qui, affirmant d'abord qu'il y a des lois, cherche, par l'observation, quelles sont ces lois, et affirme ces lois dès que les faits en montrent quelque trace.

Ce procédé, qui, pour le monde physique, consiste dans l'application de la géométrie et des mathématiques aux phénomènes, a créé les sciences. Toute la science moderne, astronomie, physique et mécanique, repose sur ce seul procédé, c'est-à-dire sur l'application de la géométrie et du calcul aux phénomènes bien observés.

Ce procédé est donc, du moins pour la nature physique, la méthode scientifique proprement dite.

Mais voyons sa portée philosophique.

Que signifie cette foi en la présence de la géométrie, comme loi de la nature? Que signifie cette méthode qui fait trouver des lois géométriques, des

nombres et des formes sous les phénomènes? Qu'est-ce que la géométrie?

La géométrie, dit Kepler, la géométrie réelle est en Dieu et est Dieu. « La géométrie, antérieure au « monde, coéternelle à l'intelligence de Dieu, et « Dieu lui-même, — car tout ce qui est en Dieu est « Dieu, — la géométrie a donné à Dieu les formes « de la création, et a passé dans l'homme avec « l'image de Dieu[1]. » C'est, du reste, ce que développe saint Augustin dans ses *Soliloques*.

En effet, les vérités mathématiques sont éternelles, immuables, et elles ont leur réalité en Dieu seul. Y a-t-il quelque part, dans la nature créée, une sphère parfaite, ayant un centre absolument simple, et une périphérie infinie, en ce sens qu'elle serait composée d'une infinité actuelle d'éléments infiniment petits? En aucune sorte. Cette géométrie, idéale, absolue, ne subsiste qu'en Dieu, et c'est en Dieu, indirectement selon nous, qu'on voit les vérités mathématiques. Tous les philosophes ont dit cela.

Qu'est-ce donc alors que la vraie et complète in-

[1] Geometria, ante rerum ortum, menti divinæ coæterna, Deus ipse (quid enim in Deo, quod non sit ipse Deus), exempla Deo creandi mundi suppeditavit, et cum imagine Dei transivit in hominem. (Kepl., *Harm. mundi*, lib. IV, cap. I.)

duction ou le procédé infinitésimal ? C'est un procédé qui recherche Dieu en toutes choses. Qu'est-ce que le principe de l'induction, cette croyance naturelle à la loi ? C'est une foi sourde en la présence de Dieu dans la nature. Le procédé infinitésimal, dans ses applications particulières, est un procédé qui recherche, dans chaque ordre de phénomènes, l'idée qui y répond en Dieu.

Tout cela donc, c'est la raison cherchant son principe qui est aussi sa fin ; c'est la raison cherchant la vue de Dieu à travers la nature ; c'est la raison travaillant à ce que dit saint Paul : « Les « perfections invisibles de Dieu, sa puissance éter« nelle et sa divinité, sont visibles à travers les « choses, depuis la création du monde[1]. » La raison ne travaille que pour parvenir à cette vue. Le principe de la raison en nous, ce qui la pousse, c'est une vue très-implicite du Verbe universel, une première impression obscure du sens divin qui est en nous ; la fin de la raison, ce qu'elle cherche, c'est une vue claire, quoique indirecte ou spéculative, de Dieu. Dieu est le principe et la fin de la raison.

[1] Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. (Rom., I, 20.)

Voilà donc le procédé infinitésimal tel que le XVIIe siècle l'appliquait à la science naturelle. C'est la raison cherchant l'infini dans le fini et Dieu dans la nature. C'est la raison cherchant Dieu, le cherchant avec connaissance de cause, avec piété, avec prière. Dieu étant vivant et présent, l'esprit de prière, qui rapproche, soumet, conforme l'âme et l'esprit à Dieu, doit, de toute nécessité, pousser l'esprit à la lumière, bien plus encore que les efforts de la pensée elle-même. Kepler priait, et c'est pourquoi, sans doute, il est le génie le plus complet et le plus puissant qui ait jamais contemplé la nature. Ses écrits sont parsemés de prières parfois sublimes et pleines de l'enthousiasme le plus vrai ; il avait prié Dieu avec ferveur de lui inspirer quelque découverte importante qui pût confirmer le système de Copernic ; et il avait voué sa vie entière à cette œuvre qui lui paraissait propre à démontrer la sagesse infinie et la toute-puissance de son créateur. Ce fut le début et l'origine de sa vie et de sa vocation. Arrivé à son but, il s'écrie :

« Depuis huit mois j'entrevois la lumière ; de-
« puis trois mois j'aperçois le jour : depuis quel-
« ques jours je contemple le plus admirable soleil...
« Si vous voulez en savoir l'époque exacte, c'est le
« 8 mars 1618 que cette idée m'est apparue.

« Conçue, mais mal calculée, puis rejetée comme « fausse, elle m'est revenue avec une nouvelle vi- « vacité le 15 mai ; et alors elle a pleinement dis- « sipé les ténèbres de mon esprit. Elle se trouvait si « pleinement confirmée par mes observations, que « je croyais rêver ou faire quelque pétition de prin- « cipes... Je me livre à mon enthousiasme : je veux « braver les hommes par l'aveu naïf que j'ai dérobé « les vases d'or des Égyptiens, pour en former un « tabernacle à mon Dieu. Si vous m'approuvez, je « m'en réjouis ; si vous m'en blâmez, je supporte « vos reproches. Mais le sort en est jeté : j'écris « mon livre. Que m'importe que mon livre soit lu « par l'âge présent ou par un âge à venir ! Mon « livre attendra son lecteur. Dieu n'a-t-il pas at- « tendu six mille ans un contemplateur de ses « œuvres ? »

II.

C'est ainsi que le procédé dialectique cherche et trouve, sous les phénomènes, dans un nombre fini de données particulières, la *loi* qui est univer- selle et a le caractère de l'infini, puisqu'elle régit

l'infinité possible des cas particuliers. Le procédé a passé d'une donnée finie à une donnée marquée du caractère de l'infini.

Pour cela, il a fallu d'abord, dans la première vue des phénomènes, faire abstraction des apparences, puis des accidents de l'observation, accidents venant de deux sources, ou de l'erreur dans l'observation, ou de la perturbation dans les phénomènes. Puis, surtout, il a fallu, pour nommer la loi et donner sa formule, faire abstraction des caractères accidentels des ellipses observées, afin de saisir le caractère essentiel de cette forme géométrique, travail fait d'avance par la géométrie, et que l'esprit a fait aussi naturellement que rapidement. Puis, par l'induction proprement dite, la raison a passé d'un nombre fini de faits particuliers rentrant *à peu près* dans la loi, à l'affirmation de la loi, de la loi précise, s'étendant à l'infinité possible des cas particuliers. Ce faisant, la raison franchit un abîme, le même absolument qu'elle franchit en géométrie, lorsqu'elle passe dans ses conclusions du polygone au cercle, c'est-à-dire d'un nombre fini de points placés sur une circonférence, à une infinité de points constituant la circonférence. Dans les deux cas, elle passe du fini à l'infini, en supposant anéanti l'intervalle fini des points. Mais cet

élan est précisément justifié, comme nous le verrons ci-dessous, par toute la méthode infinitésimale.

Quoi qu'il en soit, la raison arrivée à la loi ne s'arrête pas et cherche sous la loi la cause, la force capable d'imposer la loi et de produire les phénomènes.

Mais la loi, relativement à la force ou à la cause, est comme l'image relativement à l'être; elle est ce que sont, relativement à Dieu, les idées des perfections divines dans notre esprit. Ces idées ne sont pas Dieu même; elles ne sont pas la vue directe de Dieu; elles ne sont, disait Platon, que les fantômes de Dieu, les ombres de Celui qui est, les images intelligibles de Dieu. Ces idées sont des effets de Dieu en nous; et quand nous les voyons, nous ne voyons pas directement leur cause même. Mais l'homme veut voir la cause quand il voit les effets. Il veut voir Dieu quand il en a l'idée par ses effets. De même, quand nous voyons les phénomènes et que nous connaissons leur loi, nous voulons en savoir la cause et connaître la force qui maintient les faits sous la loi.

Mais ces lois, chose admirable! sont une image exacte de la cause et représentent la nature de la force; et, si nous cherchons bien, si nous dédui-

sons de ces lois tout ce qu'elles contiennent et signifient, nous arriverons à connaître cette force et cette cause; seulement, il y aura dans notre connaissance une lacune que nous signalerons, après avoir expliqué tout ceci par l'exemple de l'astronomie.

Nous avons vu comment Kepler avait trouvé les lois des phénomènes astronomiques. Voici ces lois :

I. Les planètes décrivent autour du soleil des aires proportionelles au temps.

II. Les planètes parcourent des ellipses dont le soleil occupe l'un des foyers.

III. Pour les diverses planètes, les carrés des temps des révolutions sont proportionnels aux cubes des grands axes.

Ces lois, nous l'avons vu, ont été découvertes par l'application du procédé dialectique aux données de l'observation. La raison s'est élevée de ce point de départ à un principe qui ne le contenait pas; c'est-à-dire qu'à partir d'un nombre particulier de données qui rentrent dans la loi approximativement, la raison a découvert le principe absolu, géométrique, parfait, qui règle l'infinité des cas possibles. Mais, dit Platon, arrivée là la raison n'a plus besoin de s'appuyer sur aucune donnée sen-

sible, et elle va d'idée en idée, développant ce que contient le principe trouvé; c'est-à-dire qu'ici revient le procédé syllogistique, qui déduit de la loi ce qu'elle renferme. C'est ce qui a lieu en astronomie. La raison, par le développement du principe d'identité, par la déduction seule, par le syllogisme enfin, tire de ces lois, on va le voir, des idées qui y sont contenues, mais que l'esprit n'aperçoit pas d'abord. Et ceci est peut-être, dans l'histoire de l'esprit humain, l'exemple le plus frappant de ce que peut le syllogisme. En effet, par simple déduction, par le principe d'identité algébriquement appliqué, la raison a déduit ou aurait pu déduire toute la découverte de Newton. Elle transforme les lois de Kepler, les exprime d'une manière entièrement différente, et, sans y rien ajouter, en conservant leur essence et leur contenu, arrive à d'admirables conclusions sur les caractères de la cause ou de la force qui donne ces lois aux phénomènes.

Par voie de pure identité, on déduit de la première loi de Kepler que la force qui retient chaque planète dans son orbite est constamment dirigée vers le centre du soleil. Dire que les planètes décrivent autour du soleil des aires proportionnelles au temps, c'est dire qu'une force semble les pous-

ser ou les attirer constamment vers le centre du soleil. On déduit de la seconde loi que l'intensité de la force qui semble pousser ou attirer chaque planète vers le soleil est en raison inverse du carré des distances au soleil. Orbite elliptique et force en raison inverse du carré des distances, ces deux idées, en apparence si diverses, sont la même loi ou la même idée transformée. Enfin, on déduit de la troisième loi qu'à égalité de distance du centre du soleil, l'intensité de la force motrice est proportionnelle à la masse de chaque planète. Ainsi, la proportionnalité des carrés du temps aux cubes des grands axes signifie, en d'autres termes, cette autre loi, en apparence si différente, que la force cherchée agit en proportion des masses [1].

Déduire par syllogisme la découverte de Newton des trois lois de Kepler : étant donnée la loi des phénomènes, en conclure par voie d'identité les caractères de la cause, ou du moins tous les caractères que doit avoir la cause pour pouvoir imposer ces lois; arriver ainsi en astronomie à l'idée de l'attraction universelle agissant en raison inverse du carré des distances: certainement, voilà la plus

[1] On peut voir cette déduction dans le *Traité de mécanique* de Poisson. Tom. I, p. 432.

admirable transformation syllogistique dont on puisse rencontrer l'exemple dans aucune science.

Cependant, nous avons annoncé une réserve : nous avons dit qu'il y avait dans cette connaissance de la cause par ses effets et par ses lois une grande lacune. En effet, cette lacune est telle qu'après tous ces raisonnements, après Newton, et en ce siècle même, plusieurs savants ont nié l'attraction, ont soutenu qu'on ne peut dire s'il y a ou s'il n'y a pas attraction ; si la force qui meut et dirige les planètes est attractive ou répulsive ; si elle les pousse ou les attire vers le soleil, ou bien s'il n'y a pas là quelque effet purement mécanique, analogue à celui que Descartes attribuait aux tourbillons. Tout se passe, disent les opposants, comme s'il y avait attraction, attraction selon les lois que donne Newton ; mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait attraction. L'attraction, disent-ils, est une hypothèse qu'une autre hypothèse, expliquant aussi bien et les phénomènes et les lois, peut renverser. Car, enfin, cette attraction est un mystère et ressemble bien aux qualités occultes des anciens, si justement bannies de la science. Il se peut donc que le soleil et les planètes, au lieu d'être des corps presque animés d'une espèce de vie attractive et sympathique pour toute matière, ne soient que de simples

masses étendues, telles que l'on conçoit naturellement la matière, poussées dans leur orbite par de simples actions mécaniques survenant du dehors, actions qu'un jour la science analysera et calculera. De sorte que plusieurs physiciens, notamment tous les cartésiens, et même le cardinal Gerdil, appuyés de Maclaurin et autres, traitent l'attraction comme Kant l'idée de Dieu dans sa *Critique de la raison pure*. Fort bonne idée, dit Kant, idée inévitable, car, en effet, les choses se passent comme si Dieu existait; mais Dieu peut n'être qu'une idée, une loi, loi à laquelle peut ne pas répondre, hors de nous, l'existence de l'Etre réel, actuel, objectif que nous croyons. Il faut de plus, dit Kant, un acte de foi qui vient de la raison pratique, non plus de la raison pure, acte de foi qui seul affirme l'existence actuelle, objective de l'Être qui répond à l'idée que notre esprit se forme à la vue des faits et des lois. — Ainsi parlent les opposants. Et j'avoue que, pour l'attraction, je ne sais que répondre, quoique je croie parfaitement à l'attraction. Mais, pour ce qui est de l'existence de Dieu, nous avons déjà répondu : c'est que la raison pure, isolée de toute foi naturelle, principe nécessaire de toute raison, peut, en se déracinant et en se renversant elle-même, nier Dieu, démontrer le néant

de Dieu. Mais comme précisément Dieu même est le principe nécessaire qu'implique la raison ; comme il n'est pas seulement un principe abstrait, mais un principe réel, actuel, qui porte et qui vivifie la raison ; comme l'âme en a quelque sens expérimental, ce qu'affirme saint Augustin[1] ; il s'ensuit que la raison non renversée, non déracinée, atteint Dieu simultanément comme réel et comme idéal, et le démontre par un procédé logique fondé sur une base expérimentale. Il n'en est pas de même de l'attraction, car l'attraction n'est pas une force nécessaire, et, d'ailleurs, n'agit pas sur l'âme ou la raison humaine par sa réalité physique et substantielle.

Et, néanmoins, il y a une analogie entre ces deux choses, entre les raisonnements qui démontrent Dieu et ceux qui semblent démontrer l'attraction. C'est que, de part et d'autre, il y a lacune évidente, et que l'esprit, naturellement, cherche un degré de plus. Oui, nous démontrons, appuyés sur les faits, puis sur les lois, et par déduction rigoureuse, que tout se passe, dans la vie des astres, comme si l'attraction existait avec ses caractères

[1] L'âme de l'homme n'est vivifiée, illuminée, béatifiée que par la substance même de Dieu : *animam humanam non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ab ipsa substantia Dei.*

connus. Mais nous ne voyons pas directement, immédiatement, que l'attraction existe, ni ce qu'elle est en elle-même dans sa propre nature : à la rigueur, une toute autre cause pourrait produire les mêmes effets et les mêmes lois. De même, nous démontrons, et cela d'une manière rigoureuse, que Dieu existe, car, outre le raisonnement abstrait, notre esprit en a quelque sens expérimental. Néanmoins, nous ne voyons pas Dieu : nous n'avons pas l'intuition directe, immédiate de son essence, de sa nature [1]. Nous connaissons clairement qu'il existe et avec quels caractères essentiels de vérité, de justice, de bonté, d'infinité; mais nous ne voyons pas l'essence et la substance de l'être immuable et de ses perfections.

Il y a donc, soit dans la métaphysique, soit dans la science de la nature, il y a toujours une lacune et quelque autre chose à chercher, lors même que la raison a poussé le procédé dialectique aussi loin que les forces de l'esprit humain peuvent le pousser. Nous avons déjà indiqué le sens et la portée de ce fait significatif; mais nous en parlerons ailleurs plus amplement.

[1] Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. Paul. I. *Ad Timotheum*, VI, 16.

CHAPITRE IV.

L'INDUCTION APPLIQUÉE PAR LEIBNIZ.

—•—

I.

Nous venons de décrire le procédé dialectique, ou l'induction, dans son application à la nature inanimée, et nous avons montré que cette application a été la création de la science.

Mais c'est surtout en mathématiques que ce grand procédé se montre dans toute sa précision, et avec tous ses caractères.

Essayons donc de faire connaître le procédé mathématique infinitésimal, et de montrer qu'il n'est que le procédé même par lequel la métaphysique démontre l'existence de Dieu.

Comme ce que nous avons à dire est précis;

comme il ne s'agit point ici d'une vague analogie entre ces deux méthodes, mais d'une entière identité ; comme le calcul infinitésimal n'est autre chose que l'application aux mathématiques du procédé dialectique général, il s'ensuit qu'il doit être facile de montrer cette identité. Aussi, ne demandons-nous que deux pages pour l'expliquer aux mathématiciens. Nous l'exposerons avec détail pour les autres lecteurs.

Parlons d'abord aux mathématiciens.

Comme on pourrait craindre ici l'esprit de système, et soupçonner que, pour mieux établir l'identité dont il s'agit, nous accommodons à nos fins la description du procédé philosophique, laissons parler un auteur évidemment désintéressé, que cite Dutens à propos de ce mot de Leibniz : « les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, moins « les limites. — Voici, dit cet auteur, la méthode « pour arriver à l'idée des attributs de Dieu. Je « considère dans l'homme les images des attributs « divins : je distingue dans les attributs humains « ce qui s'y trouve de réel, et ce qui tient de la limite. Par exemple, dans l'idée que le sens intime « me donne de mon intelligence, je distingue la « réalité positive de cette faculté, et sa limitation. « Je supprime cette limite, que remplace aussitôt

« (par cela même) l'idée d'infinité. J'élève ainsi les « idées des attributs humains, jusqu'à les placer en « Dieu même. L'essentiel, dans ce procédé, est de « bien distinguer ce qui, quoique limité en nous, « est en soi-même concevable comme illimité. » En résumé, j'aperçois dans le fini quelque qualité positive, mais limitée. Je distingue cette qualité de cette limite. Par la pensée j'efface cette limite. Il reste cette même qualité considérée comme infinie. — Je demande si ce n'est pas là le procédé même qui est la base du calcul infinitésimal ?

En effet, pour connaître le rapport infinitésimal $\frac{dy}{dx}$, on considère le rapport des différences finies $\frac{\Delta y}{\Delta x}$. On trouve que ce dernier rapport égale $f'x + X \Delta x$, X étant une fonction de x et de Δx. Cette expression est composée de deux parties, l'une $f'x$, qui ne varie pas, quel que soit Δx, même si Δx s'annulle, et l'autre $X \Delta x$, qui diminue avec Δx, et qui s'évanouit lorsque Δx s'annulle.

Mais quand Δx s'annulle, le rapport $\frac{\Delta y}{\Delta x}$ n'est plus un rapport de différences finies, c'est au contraire le rapport infinitésimal $\frac{dy}{dx}$, celui que l'on cherche à connaître. On pose donc que Δx est nul. Dès lors, le second terme du rapport $f'x + X \Delta x$ est nul aussi. Il ne reste que le premier terme

$f'x$, qui est précisément le rapport infinitésimal cherché.

Voilà le procédé infinitésimal.

Or, où est la différence entre ce procédé mathématique et le procédé philosophique que nous avons décrit? De part et d'autre, pour connaître l'infini, on considère le fini correspondant. De part et d'autre, on trouve dans le fini deux éléments, un élément invariable et un élément variable Ce dernier caractérise le fini. Il s'anéantit dès qu'on sort du fini, et l'on sort du fini, par la pensée, dès qu'on le suppose anéanti. On l'efface donc, et on affirme que ce qui reste est vrai dans l'infini.

On le voit, c'est un seul et même procédé dans les deux cas.

II.

Essayons maintenant de mettre cette explication à la portée de tout lecteur. Nous avons l'ambition de rendre intelligible à tous les esprits cultivés l'idée du calcul infinitésimal. Nous ne pouvons penser qu'il soit réellement impossible de rendre clair ce grand arcane de la science moderne, et nous en-

treprenons d'y réussir. Mais, pour cela, nous demandons de nos lecteurs plus qu'une lecture; nous demandons une étude attentive de deux heures sur les quelques pages qui vont suivre. Deux heures, pour comprendre le point le plus fécond et le plus important de la Logique et des mathématiques, ce n'est pas trop. Commençons par quelques préliminaires historiques qu'il suffira de lire attentivement, et dont il n'est même pas nécessaire de comprendre tous les détails. Nous avertirons le lecteur quand nous arriverons aux paragraphes qui doivent être étudiés.

Kepler, qui a si heureusement appliqué l'induction véritable à la science du monde visible, Kepler, prés d'un siècle avant Leibniz, commençait à appliquer le principe infinitésimal à la géométrie. « Kepler le premier, dit Montucla, osa introduire « en géométrie, dans le langage scientifique ordi- « naire, le nom et l'idée de l'infini. Il affirme que « les formes géométriques sont, en toute rigueur, « composées d'une infinité d'éléments infiniment « petits; qu'un cercle est composé d'une infinité « de triangles infiniment petits ayant leurs som- « mets au centre, et dont les bases infiniment pe- « tites sont les éléments de la circonférence; que « la sphère est composée d'une infinité de pyra-

« mides analogues aux triangles du cercle ; le cône « et le cylindre d'une infinité de pyramides ou de « prismes, et ainsi des autres figures géométriques, « et par cette notion, Kepler démontrait d'une « manière directe et très-claire les vérités qui exi- « geaient, chez les anciens, des détours si singuliers « et si difficiles à suivre. »

C'est cette méthode facile, directe et simple, surtout depuis Leibniz, que de nos jours un célèbre mathématicien appelait l'*unique méthode générale d'investigation et de démonstration* en mathématiques, et que, par l'influence de cet illustre maître, l'Université avait essayé de rendre obligatoire dans l'enseignement. Mais ce progrès, que tant de bons esprits ont réclamé, n'est pas encore obtenu dans la pratique. On s'attache, peut-être par une *sainte horreur de l'infini,* comme s'exprimait Fontenelle, à la considération du fini tout seul ; on travaille lourdement, pour marcher plus ou moins sur les traces de Lagrange, à se passer de l'idée de l'infini, et par là l'enseignement des mathématiques élémentaires est privé de la vie, de la lumière, et de la rapidité qu'on lui pourrait donner [1].

[1] Le lecteur est prié de ne pas croire que nous voulions ici, de notre autorité philosophique privée, nous mettre à gourmander les

Le XVIIe siècle, qui avait une foi vive à l'infini, a, pour ainsi dire, créé les mathématiques, et, par elles, l'ensemble des sciences modernes, en y introduisant l'idée de l'infini. « On sait, dit Fontenelle, « que la découverte de Leibniz porte nos connaissances jusque dans l'infini, et presque au « delà des bornes de l'esprit humain, du moins « infiniment au delà de celles où était renfermée « l'ancienne géométrie. C'est une science toute nouvelle, née de nos jours, très-étendue, très-subtile, « très-sûre. Les solutions les plus élevées, les plus « hardies, les plus inespérées naissent sous les pas « de ceux qui la pratiquent. »

géomètres, comme le fait Hégel dans ses digressions mathématiques. De ce que nous avons eu l'honneur de passer par l'École polytechnique, il ne s'ensuit pas que nous nous regardions comme un grand mathématicien. Notre prétention va tout au plus à l'espoir de comprendre, avec de l'attention et du travail, ce que nous enseignent les maîtres. Mais lorsque nos maîtres à nous, maîtres illustres entre tous, nous ont, dans notre jeunesse, enseigné une doctrine ; lorsque beaucoup d'excellents esprits la partagent pleinement ; lorsqu'elle est celle des inventeurs, Kepler et Leibniz ; lorsqu'elle a été partagée pendant au moins un quart de siècle par toute l'Académie des sciences, et par l'Europe entière ; enfin, lorsqu'il s'agit uniquement du côté métaphysique de la science, il est clair qu'en présence de ce partage d'opinion parmi les maîtres, nous avons le droit, comme tout auditeur attentif, de nous ranger à un parti, surtout si nous avons l'espoir de contribuer peut-être à concilier les deux partis.

Nous l'avons déjà dit, ce sont les saints et les théologiens de la fin du XVIe siècle et du commencement du XVIIe, c'est la grande philosophie, pleine de l'idée de Dieu et de l'infini, sortie, à son insu, de la sainte impulsion des contemplatifs, c'est cette théologie et cette philosophie qui ont surtout préparé la voie à Leibniz, et lui ont presque donné la méthode qu'il n'a eu qu'à traduire en langue mathématique.

Leibniz lui-même emploie, en parlant de sa découverte, une comparaison toute théologique, lorsqu'il dit (121 et 122 de la *Théodicée*) : « S'il « est vrai que nous ne soyons rien au prix de l'in- « finité de Dieu, c'est justement le privilége de « son infinie sagesse, qu'il peut très-parfaitement « prendre soin de l'infiniment petit. Et encore qu'il « n'y ait aucune proportion assignable entre les « petites choses et son infinie grandeur, elles gar- « dent entre elles l'ordre, et servent au plan que « Dieu leur a marqué. Et les géomètres imitent « presque Dieu en cela par l'analyse infinitésimale, « tirant de la comparaison des infiniment petits « et des grandeurs inassignables des vérités plus « grandes et plus utiles qu'on ne le croirait au « calcul des grandeurs assignables. »

Quoi qu'il en soit de cette filiation, nous avons,

en tout cas, montré, dans notre traité *De la Connaissance de Dieu,* que la droite voie de la prière, telle qu'elle a été définie par l'Église, contre les faux mystiques, que le procédé métaphysique qui démontre l'existence de Dieu, et le procédé infinitésimal de Leibniz semblent calqués l'un sur l'autre.

Le procédé géométrique consiste véritablement dans un passage du fini à l'infini, fondé aussi sur ce principe que ce qui est dans le fini se trouve dans l'infini, moins les limites.

Quel est le but de l'analyse géométrique? C'est de connaître l'essence des formes, leur nature, leur caractère. Qu'est-ce qu'une forme géométrique? Une forme géométrique,—je parle d'une forme absolue, continue, rigoureusement mathématique,— c'est d'abord une idée dans notre esprit. Chacun sait qu'il n'existe dans la nature aucune forme mathématique absolue, aucune ligne droite, aucun cercle, aucune figure parfaite et continue. Dans la nature, les lignes et surfaces des cristaux, par exemple, ne sont ni absolument droites, ni absolument planes, ni surtout continues, mais formées de points espacés, en nombre fini approximativement rangés en surfaces planes et en lignes droites. Rien donc, sans aucune exception, ne saurait être ni absolu, ni par-

fait, ni continu dans la nature; car absolu, parfait et continu sont des synonymes d'infini. En effet, si une courbe d'une longueur finie est vraiment continue, il s'ensuit qu'elle renferme un nombre actuellement infini de points. Or l'infini, le parfait, l'absolu, n'existent qu'en Dieu. Un cercle parfait et continu est donc, non une réalité naturelle, mais une idée, idée abstraite pour notre esprit, mais qui a sa réalité en Dieu et en Dieu seul, en qui seul est tout ce qui est parfait et absolu. Et, pour nous, ces idées des figures parfaites et absolues sont, comme le reconnaissent tous les théologiens et tous les philosophes (je ne parle jamais des sophistes), ces idées ne peuvent être qu'une certaine connaissance de Dieu, une certaine vue de Dieu, non pas directe et immédiate, comme le croyait Malebranche, mais indirecte et médiate : vue de Dieu, toutefois, qui, toute médiate et indirecte qu'elle est, ne saurait avoir lieu, si Dieu ne la produisait en nous, s'il n'en était la cause première, si les réalités correspondantes n'existaient pas en Dieu. Et c'est pourquoi Kepler, après Platon, saint Augustin et tous les philosophes chrétiens, disait : « La géométrie est éternelle en Dieu. » (*Geometria ante rerum ortum menti divinæ plane coæterna.*)

Ces idées absolues, ces figures parfaites, dont

l'objet réel n'est qu'en Dieu, qu'on ne peut voir qu'en Dieu ; ces idées qui portent sur toutes les faces et sous tous les points de vue le caractère de l'infini, voilà ce qu'il s'agit d'analyser. Et, en effet, Leibniz nomme son calcul : « Analyse des in-« finis » (*Analysis infinitorum*) ; analyse qui était un chapitre de son ouvrage si attendu, dont Malebrance réclamait si instamment l'apparition, et dont nous n'avons que le titre : *De Scientia infiniti*[1]. Mais comment peut-on analyser l'infini ? Comment entrer par la pensée dans la nature intime de ces formes parfaites, qui, si elles sont parfaites et absolument continues, renferment à la fois, de toute nécessité, et l'infiniment simple et l'infiniment grand, c'est-à-dire une infinité d'éléments infiniment petits, ne constituant qu'une seule forme, en d'autres termes, une seule idée ?

Comment atteindre cet élément simple, qui est l'unité, la loi, le caractère de cette forme ou de cette idée, en qui se trouve toute la nature et toute la loi de la forme donnée ?

Que peut être la loi d'une forme, d'une courbe déterminée ? Rien autre chose assurément que sa loi

[1] Aujourd'hui, grâce aux recherches heureuses de M. le comte Foucher de Careil, nous en possédons des fragments.

de génération. J'entends par là, précisément et simplement, la loi suivant laquelle un point succède à l'autre; en d'autres termes, le rapport de deux point contigus, rapport toujours le même entre tous les points contigus de la courbe, et qui fait justement l'unité, le caractère, la loi, ou l'élément de la courbe donnée.

Mais il semble que la difficulté augmente par ce que nous disons. Comment, en effet, analyser un élément, une loi qui n'est que le rapport de deux points contigus ? Qu'est-ce que deux points géométriques contigus ? Sont-ils distincts dans l'espace et séparés par un intervalle fini, quel qu'il soit ? Non, puisque alors ils ne seraient pas contigus. Ils ne le seraient pas, car, entre deux, il y aurait, tout au contraire, une infinité de points — l'intervalle, quel qu'il soit, qui les sépare, étant toujours divisible à l'infini. Entre deux points contigus d'une courbe idéale et parfaite, il n'y a donc pas d'intervalle. Donc les deux points coïncident dans l'espace.

C'est ce rapport et cette distinction idéale, non réalisable par l'espace, ce rapport de deux points contigus qui sont inséparables et indivisibles, c'est là ce qu'il faut analyser. Et c'est pourquoi Leibniz appelle encore son procédé, « analyse des indivi-

sibles » (*analysis indivisibilium*), en même temps qu'analyse des infinis (*analysis infinitorum*).

Mais comment la géométrie, comment la raison peut-elle atteindre le rapport de deux points qui coïncident, ce qui revient à demander encore une fois comment analyser le continu, l'indivisible et l'infini ?

Voici comment Leibniz procède. C'est par l'analyse du fini, du divisible et du discontinu. Il analyse le fini, le divisible et le discontinu, qui correspond, comme signe, à l'infini qu'il veut analyser. Comme quand l'observateur, en physique, opère sur des phénomènes détachés, discontinus, en nombre fini, afin de trouver la loi qui, si elle est loi, est continue; de même Leibniz opère d'abord sur le discontinu, le divisible et le fini. Puis, quand il a trouvé les propriétés du fini, du divisible, du discontinu, il cherche la propriété correspondante que suppose dans l'infini cette propriété du fini.

Il passe du fini à l'infini en vertu de ce principe : l'infini ressemble au fini, sauf son caractère d'infini ; principe qu'en théodicée il exprime ainsi : « Les « perfections de Dieu sont celles de nos âmes, moins « la limite. » Ce principe est le ressort ; voici le procédé : « Pour passer du fini à l'infini, il suffit d'anéantir, dans toutes les propriétés du fini, ce

qui constitue le caractère même du fini; ce qui reste est vrai dans l'infini. »

C'est cette hypothèse, ce principe, ou, si l'on veut, ce postulatum qui, en géométrie, se vérifie toujours. Ce procédé, dont, selon quelques-uns, on ne peut démontrer la légitimité, pas plus que celle des deux degrés d'induction dont parle Royer-Collard, ce procédé, selon tous, se vérifie toujours en géométrie par ses applications: il résout des questions que tout autre procédé est impuissant à résoudre; il résout, avec une merveilleuse facilité, ce que tout autre procédé résout péniblement et lentement.

C'est lui enfin qui, comme le dit Fontenelle, transforme la géométrie et en fait une science toute nouvelle, infiniment supérieure en puissance à l'ancienne géométrie.

C'est ainsi que Leibniz entendait le calcul infinitésimal, lorsqu'il écrivait à Varignon [1] : « Si quelqu'un n'admet point les lignes infinies et infiniment petites à la rigueur métaphysique et comme « des choses réelles, il peut s'en servir sûrement « comme de notions idéales. On peut dire que les « infinis et infiniment petits sont tellement fondés

[1] Œuvres, t. III, p. 370.

« que tout se fait dans la géométrie, et même dans « la nature, comme si c'étaient de parfaites réa- « lités ; témoin non-seulement notre analyse géo- « métrique des transcendantes, mais encore ma loi « de la continuité, en vertu de laquelle il est per- « mis de considérer le repos comme un mouvement « infiniment petit, et la coïncidence comme une dis- « tance infiniment petite, loi dont je remarquai de- « puis que toute la force n'avait pas été assez con- « sidérée.

« Cependant on peut dire, en général, que toute « la continuité est une chose idéale, et qu'il n'y a « jamais rien dans la nature qui ait des parties « parfaitement uniformes (continues); mais, en « récompense, le réel ne laisse pas de se gouverner « parfaitement par l'idéal et l'abstrait ; et il se « trouve que les règles du fini réussissent dans « l'infini, et que, *vice versa*, les règles de l'infini « réussissent dans le fini, comme s'il y avait des « infiniment petits métaphysiques.... c'est parce « que tout se gouverne par la raison, et qu'autre- « ment il n'y aurait point de science ni de règles, « ce qui ne serait point conforme avec la nature « du principe souverain. »

Poursuivons donc. Nous disons que pour connaître l'essence des formes mathématiques, ou, si

l'on veut, l'essence des lois de la nature, c'est-à-dire pour analyser le continu, l'indivisible, l'infini, le procédé infinitésimal analyse d'abord le discontinu, le divisible, le fini. Puis, par un procédé d'élimination, qui chasse, qui anéantit tout ce qui tient du fini dans le résultat obtenu, il modifie ce résultat, et enfin il affirme que ce résultat ainsi modifié est vrai pour le continu, l'indivisible et l'infini. Ce qui revient aux deux principes de saint Thomas d'Aquin, par lesquels, dit-il, on peut s'élever à la connaissance de Dieu, à partir de la nature et du créé, double principe que voici : « Pour connaître Dieu, il faut user d'un procédé « d'élimination. — Tout ce qu'il y a, en toute créa- « ture, de perfection, de bonté, d'être, est en « Dieu infiniment. »

III.

Venons au fait et à l'application. Ce qui précède ne demandait qu'à être lu attentivement. Ici commence l'étude que nous nous permettons de demander à nos lecteurs.

Il s'agit d'une ligne géométrique définie. La dé-

finition d'une ligne ou courbe quelconque se donne par son *équation*. Une équation est une véritable proposition, un énoncé qui exprime et formule, en langue algébrique, le genre et le caractère de la courbe. Les équations définissent les courbes, en faisant connaître les distances de tout point de la courbe à deux lignes fixes, nommées les axes. On appelle y la distance du point à la ligne AB (*voir la figure ci-dessous*) et x la distance à la ligne AC. Ces deux distances, on le comprend immédiatement, font connaître la position de ce point. Or, la position de tous les points de la courbe est ainsi donnée par l'équation.

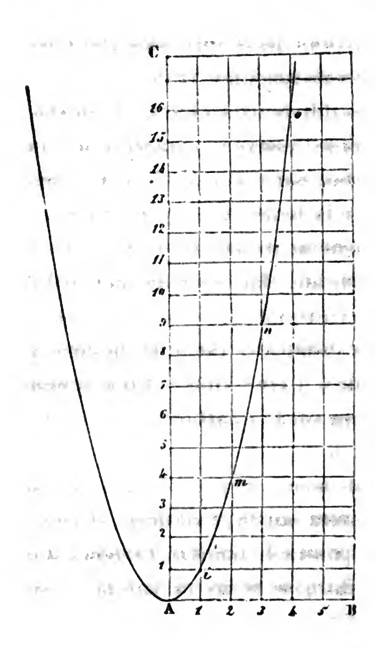
En effet, soit, par exemple, la courbe dont la définition, — qu'on veuille bien ne pas s'effrayer, — est donnée pas l'équation

$$y=x^2,$$

ce qui se prononce *y égale x deux*, et veut dire que, pour tout point de la courbe donnée, la distance à la ligne AB, distance qu'on nomme y, est le *carré* de la distance à la ligne AC, ou de la distance x : ce qui veut dire encore, — puisque le carré d'un nombre est ce nombre multiplié par lui-même, — que, si la distance x d'un point de la courbe est 2, la distance y sera 4 ; que si, pour un autre point, la

distance x est 3, la distance y sera 9 ; si la distance x est 4, la distance y sera 16 ; et ainsi de suite.

On va voir que cette définition suffit pour faire



connaître la courbe et la tracer. Tout lecteur, muni d'un double décimètre, peut la tracer lui-même.

Prenez pour unité le demi-centimètre. Tracez

sur le papier les deux lignes rectangulaires AB, AC. Divisez ces deux lignes en parties égales au demi-centimètre que l'on a pris pour unité. Numérotez ces points de division, et par ces points menez des lignes horizontales et verticales, qui seront comme des degrés de longitude et de latitude, pour y rapporter les différents points de la courbe.

Cela posé, essayez de déterminer un premier point, celui, par exemple, dont la distance x, — distance à la ligne AC, — est égale à 2. Ce point évidemment se trouvera quelque part sur la seconde verticale. Mais à quelle hauteur? L'équation l'indique; car $y = x^2$ veut dire, nous l'avons vu, que, si la distance x est 2, la distance y doit être le carré de 2, c'est-à-dire 4. Donc le point cherché se trouvera sur la quatrième ligne horizontale. Ce sera donc le point m.

Mais, de même, le point dont la distance x est 3 se trouvera sur la 3e verticale et sur la 9e horizontale. Ce sera le point n. Le point dont la distance x est 4 se trouvera sur la 4e verticale et sur la 16e horizontale. Ce sera le point o. Le point dont la distance x est 5 se trouvera sur la 5e verticale et sur la 25e horizontale. Ce sera le point p. Quant au point dont la distance x est 1, comme sa distance y doit être 1 multiplié par 1, ce qui fait 1,

il devra se trouver et sur la 1re verticale et sur la 1re horizontale. Ce sera le point *i*. Et le point dont la distance x est zéro, c'est-à-dire le point de la courbe qui se trouvera, s'il s'en trouve, sur la ligne AC elle-même, ce point aura aussi zéro pour distance y, puisque zéro multiplié par zéro donne toujours zéro. Ce sera donc le point A lui-même, puisqu'il doit se trouver à la fois à une distance nulle de ces deux lignes, c'est-à-dire sur les deux ensemble, c'est-à-dire sur le point A, où elles se rencontrent. On déterminerait de même tous les autres points de la courbe.

Reliez maintenant tous ces points par un trait. La courbe prend figure. Il est inutile d'expliquer comment, de l'autre côté de la ligne AC, elle prendrait justement la même forme. Cette courbe se nomme la parabole.

On voit, d'ailleurs, que cette courbe est indéfinie dans ses deux branches, car en donnant à x toutes les valeurs possibles dans la série indéfinie des nombres, il y aura toujours une valeur de y correspondante : ce sera le nombre x multiplié par lui-même ; ce qui veut dire que le point en question sera toujours possible, toujours réel et déterminé.

On comprend qu'il n'en est pas de même de

toutes les courbes et de toutes les équations. Car, par exemple, l'équation du cercle exprime qu'au delà d'une certaine valeur de x il n'y a plus de valeur pour y, et que, par conséquent, la courbe ne va pas au delà.

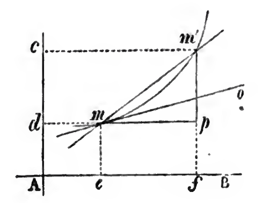
Quoi qu'il en soit, le lecteur doit avoir compris comment l'équation ou formule algébrique $y=x^2$ définit sa courbe géométrique. Ceci n'est pas encore le calcul infinitésimal : c'est ce qu'on appelle l'application de l'algèbre à la géométrie ; découverte admirable, due à Descartes. Mais voici ce que Leibniz y ajoute : et c'est à quoi nous en voulions venir.

IV.

Étant donnée une courbe quelconque, celle, par exemple, que nous venons de tracer, l'analyse infinitésimale prétend trouver la loi intime de sa génération, c'est-à-dire la loi de passage d'un point au point suivant, en d'autres termes, la relation de deux points continus, c'est-à-dire de deux points qui coïncident. Et pour cela, comme nous l'avons dit, elle étudie la position relative de deux points

séparés par une distance finie quelconque, et elle y découvre ce qu'est la relation de deux points successifs que ne sépare aucune distance.

Soient deux points m et m', dont les distances sont x et y pour m, et x' et y' pour m'. On veut



connaître d'abord leur position relative, quand ils sont séparés, c'est-à-dire la longueur et la direction de la ligne $m\,m'$ qui les joint. La longueur, il est vrai, n'importe point ici, puisque bientôt on va la supposer nulle; il s'agit donc seulement de la direction.

Or, il est facile de connaître la direction de la ligne mm', car la géométrie nous apprend que, dans un triangle $m'mp$, tel que celui-ci, on connaît l'angle en m, qui est la direction cherchée de la ligne mm', si l'on connaît les deux côtés du triangle mp et $m'p$. Cet angle est mesuré par le rapport des deux côtés, c'est-à-dire qu'il égale $m'p$ divisé par mp.

C'est un théorème géométrique que le lecteur admettra comme un fait.

Mais par la définition de la courbe, c'est-à-dire par son équation, nous connaissons les deux côtés cherchés *mp* et *m'p*; car *mp* est évidemment la distance x' moins la distance x, ce que l'algèbre explique ainsi $mp = x' - x$ (*mp* égale *x prime* moins x). De même *m'p* c'est $y' - y$, et l'algèbre dit : $m'p = y' - y$ (*m'p* égale *y prime* moins y). Or, la géométrie nous dit que l'angle cherché égale *m'p* divisé par *mp*, ou, ce qui est même chose, $y' - y$ divisé par $x' - x$, ce que l'algèbre écrit ainsi :

L'angle $= \frac{y'-y}{x'-x}$ (L'angle égale y prime moins y, divisé par x prime moins x. La barre horizontale signifie divisé par.)

Mais cet angle est ainsi exprimé d'une manière générale pour toute espèce de courbe. Quel est-il en particulier pour la courbe que représente l'équation $y = x^2$?

Un calcul algébrique très-simple[1] montre que

[1] Pour mieux parler aux yeux, désignons par la lettre d, initiale du mot différence, la différence $x' - x$, c'est-à-dire la ligne *mp*. Cela voudra dire évidemment que x' égale $x + d$.

Or, puisque pour tout point de la courbe il est vrai que y égale x élevé au carré, il s'ensuit que y' égalera x' élevé au carré,

l'angle qui en général est $\frac{y'-y}{x'-x}$ se trouve représenté, pour notre courbe, par la quantité $2x+d$, en appelant d la différence $x'-x$.

Ainsi $2x+d$ est la valeur de l'angle cherché. Cette quantité fait donc connaître la direction relative des deux points m et m', puisqu'elle donne l'angle que fait avec l'horizon AB la ligne qui les joint.

Comprenons bien où nous en sommes. Nous voulons connaître la direction relative de deux points m et m' séparés par une distance finie, afin d'arriver à connaître la relation de deux points que ne sépare aucune distance, ou une distance infiniment petite, comme s'exprimait Leibniz.

Or, nous touchons au but, car il nous suffit maintenant de considérer avec attention ce que veut dire la quantité $2x+d$

c'est-à-dire égalera $x+d$ élevé au carré, ou $x+d$ multiplié par lui-même.

Par la règle de la multiplication algébrique, que le lecteur admettra comme un fait, on trouve que $x+d$ multiplié par lui-même, c'est $x^2+2xd+d^2$. C'est la valeur de y' et on devra écrire : $y'=x^2+2xd+d^2$. Mais alors que vaudra $y'-y$? Il suffira évidemment de retrancher x^2 de $x^2+2xd+d^2$, ce qui donnera $2xd+d^2$. Dès lors $\frac{y'-y}{x'-x}$ sera $\frac{2xd+d^2}{d}$ ou $2x+d$.

Cette quantité se compose de deux parties : l'une $2x$ ne varie évidemment pas quand le point m' se rapproche du point m, puisque m restant en place, sa distance x demeure la même, ainsi que $2x$. Par conséquent l'autre partie d, qui égale $x'—x$, diminue manifestement dans ce cas ; car x' diminue, et la différence $x'—x$ ou d diminue nécessairement alors. Donc le rapport ou la position relative de deux points séparés par une distance finie s'exprime par deux termes, l'un qui ne varie pas, quand l'un des points se rapproche, quel que soit le rapprochement ; l'autre qui diminue alors, et qui de plus s'anéantit rigoureusement lorsqu'ils viennent à coïncider. Donc, pour avoir le rapport de deux points lorsqu'ils coïncident, il suffit de connaître ce rapport tel qu'il est lorsque les points sont séparés, et d'effacer dans ce rapport ce qui caractérise la distance finie. Ce qui reste est vrai lorsqu'il n'y a plus de distance, ou que les points sont infiniment rapprochés, comme s'exprime Leibniz. Or, nous l'avons vu, ce rapport $2x+d$ représente l'angle que fait la ligne qui joint les deux points m et m' ; en d'autres termes, cette quantité exprime ou détermine la direction de la ligne droite indéfinie qui passe par les deux points. Quand les deux points sont séparés, cette ligne indé-

finie *mm'* a la direction que présente la figure, et une partie finie d'elle-même est comprise entre les deux points. Lorsque les deux points se rapprochent, cette ligne tourne sur le point *m* et se rapproche de la direction *mo*. Lorsque les deux points coïncident, la partie de la ligne comprise entre les deux points est rigoureusement nulle; mais cependant la ligne demeure déterminée par ces deux points, distincts dans l'idée, quoique confondus dans l'espace. Elle a précisément la direction *mo* que détermine la quantité $2x$, valeur de l'angle *om*.

On a donc analysé le fini pour connaître l'infiniment petit. Dans ce que donnait le fini on a effacé le caractère du fini; ce qui reste s'est trouvé vrai pour l'élément infinitésimal, c'est-à-dire pour l'analyse et la connaissance de l'indivisible et de l'infini. On a analysé le discontinu, le divisible, le fini, et on y a trouvé la loi du continu, de l'indivisible, de l'infiniment petit.

Il est bien entendu aussi que tout ce raisonnement ne dépend en aucune sorte de l'exemple particulier que nous avons pris; car, dans tous les cas, quelle que soit l'équation donnée, l'expression qui représente la direction relative des deux points se compose toujours de deux parties, l'une qui ne va-

rie pas, l'autre qui diminue avec la distance des deux points, et s'annulle lorsqu'ils coïncident. C'est ce que l'algèbre exprime par cette formule générale, applicable à toutes les courbes possibles : $f'x + X\Delta x$. Le lecteur n'a pas besoin de la comprendre : il suffit qu'il voie de ses yeux qu'elle est composée de deux termes, l'un $f'x$, et l'autre $X\Delta x$. Le premier terme fx ne varie pas lorsque les deux points se rapprochent ; le second $X\Delta x$ diminue toujours dans ce cas, et s'annulle rigoureusement lorsqu'ils se touchent : de sorte que, dans tous les cas, l'anéantissement du second terme transporte notre pensée dans l'invariable, dans l'infiniment petit, en dehors de la discontinuité, dans la continuité, en dehors de la quantité variable, dans l'infini.

Et il faut bien comprendre que quand nous montrons l'analyse infinitésimale s'élevant de la considération du fini à l'idée et à la connaissance de l'infiniment petit, nous pouvons dire simplement qu'elle s'élève de la vue du fini à celle de l'infini, soit de l'infini en simplicité, soit de l'infini en grandeur.

L'idée géométrique infinitésimale implique en effet toujours indivisiblement ces deux faces de l'infini ; car elle consiste, comme nous l'avons vu, à considérer les lignes, les surfaces, les solides

comme composés d'une infinité d'éléments infiniment petits. Du moment où l'esprit sort du fini, de la quantité qui peut toujours croître ou décroître, il entre des deux côtés dans l'infini, qui ne peut ni décroître ni croître; il entre dans les deux infinis, comme s'exprime Pascal; il entre, comme le dit Leibniz, dans *ces deux extrémités de la quantité, en dehors de la quantité,* dans l'infini, en simplicité et en immensité.

Maintenant, le lecteur peut comprendre l'identité de ce procédé infinitésimal mathématique et du procédé logique général, que nous nommons le procédé fondamental de la vie raisonnable, et par lequel tous les grands philosophes ont démontré l'existence de Dieu et de ses attributs.

On voit comment Leibniz a précisément la même méthode en théodicée et en géométrie, lorsqu'il dit d'un côté : « Les perfections de Dieu sont celles de « nos âmes, moins la limite, » et que de l'autre il dit : « Les règles du fini réussissent dans l'infini et « réciproquement, » et qu'il applique cette règle en affirmant de l'infini géométrique ce qu'il voit dans le fini, après avoir effacé la limite, ou le caractère du fini.

Le lecteur peut donc juger lui-même si ce que nous venons d'exposer du calcul infinitésimal n'est

pas exactement le même procédé que celui par lequel nous avons démontré l'existence de Dieu et de ses attributs. Et pour que cette comparaison entre le procédé géométrique et le procédé métaphysique ait toutes ses données, nous reproduisons encore ici, avec le texte latin, la description du procédé métaphysique, formulé non par nous-même, mais par un auteur évidemment désintéressé.

« Voici, dit cet auteur, la méthode pour arriver « à l'idée des attributs divins. Je considère dans « l'homme les images des attributs divins; je dis- « tingue dans les attributs humains ce qui s'y trouve « de réel et ce qui tient de la limite. Par exemple, « dans l'idée que le sens intime me donne de mon « intelligence, je distingue la réalité positive de « cette faculté et sa limitation. Je supprime cette « limite, que remplace aussitôt l'idée d'infinité. « J'élève ainsi les idées des attributs humains jus- « les placer en Dieu même. — L'essentiel dans ce « procédé est de bien distinguer ce qui, quoique « limité en nous, est en soi-même concevable « comme illimité. »

[1] Bilfingerius, *Dilucid. philosoph.*, sect. IV, § 118. Modus investigandi notiones attributorum divinorum hic est..... Ad exempla

Regarder le fini pour connaître l'infini ; prendre le fini pour exemple ou signe de l'infini ; distinguer dans ce fini ce qui est essentiel, réel et positif, comme l'explique aussi Descartes, de ce qui n'est que la limite [1], limite qui s'évanouit à mesure que la pensée s'élève vers l'infini, et qui s'annulle quand elle y touche; limite qui, en s'annulant, introduit par cela même le caractère de l'infini dans la notion qu'on avait tirée du fini : voilà tout le procédé métaphysique.

Or, le procédé infinitésimal, lui aussi, regarde le fini pour analyser l'infini ; prend le fini pour exemple de l'infini ; distingue dans ce fini deux termes, l'un essentiel, invariable ($f'x$), et l'autre

illorum inter homines obvia attendendum est. Operam dabo ut in exemplis *discernam quid proprie reale sit*, *quid limitationi debitum*. Sic in idea quam de intellectu et conscientia interna sollicite instituta hausi, *distinguere oportet id quod reale est*, in ea facultate, *ab eo quod limitatum est*. Tunc vero vice limitationis *adjungo ideam infinitudinis*. Ita licet attributorum nostrorum ideas evehere ut et Deo tribui illas non indecorum sit. Præcipuum igitur hoc puto in omni hac causa, ut indagem *quid in attributis nostris sit quod etsi in nobis limitatum sit*, *in sese tamen ideam infinitudinis admittat*.

[1] Les géomètres comprendront qu'ici le mot *limite* a un tout autre sens qu'en géométrie. De notre point de vue métaphysique, nous appelons ici *limite*, non plus le terme extrême vers lequel converge la quantité croissante ou décroissante, mais au contraire l'intervalle qui sépare de ce terme final la quantité qui s'en approche.

accidentel et variable $(X \Delta x)$ qui diminue à mesure que l'on approche de l'infini, et qui s'annulle quand on y touche, ou plutôt qui, annulé par hypothèse, introduit par cela même le caractère de l'infini dans la notion qu'on avait tirée du fini. Tel est le procédé géométrique infinitésimal.

L'identité de procédé, pour la métaphysique et la géométrique, est manifeste.

CHAPITRE V.

CONSIDÉRATIONS SUR L'INDUCTION GÉOMÉTRIQUE.

—o—

I.

De tout ce qui précède découlent d'importantes et nombreuses conséquences. Il en résulte d'abord que la raison n'a pas seulement un procédé; elle en a deux, également rigoureux, quoique le second soit plus fécond et plus puissant. Le procédé syllogistique déduit du *même* au *même*. Il ne sort pas de son point de départ, il ne s'élève jamais plus haut que ce point de départ. Il développe ce qu'on avait. L'autre procédé, le procédé dialectique, passe et s'élance du *même* au *différent*, et il s'élève plus

haut que son point de départ ; il ne développe pas seulement, il acquiert.

Ce procédé est celui qui, à la vue du monde et de l'âme, pris comme points de départ, non comme principes de déduction, démontre l'existence de Dieu, infiniment élevé au-dessus de ces points de départ. Ce procédé ne s'élève pas seulement du même au différent, mais du fini à l'infini. C'est au fond tout le procédé de la poésie, qui cherche en tout le beau sans tache et le bien sans limite. C'est tout le procédé du cœur et de l'imagination. C'est le procédé de la prière, et cet acte fondamental de la vie raisonnable se trouve aussi le procédé le plus fécond de la géométrie. D'où il suit que toutes ces choses sont solidaires, et qu'il y a, comme le dit Leibniz, « de l'harmonie, de la géométrie, de la mé- « taphysique, de la morale partout. » D'où il suit que la poésie dans son essence est aussi vraie que la géométrie, et que la preuve métaphysique de l'existence de Dieu a une rigueur mathématique.

D'où il suit encore qu'il y a dans l'esprit humain un procédé universel et principal qui n'était pas assez connu, qui maintenant se trouve mis en lumière plus que par le passé, et qui, s'il est vulgairement introduit en Logique, comme nous en avons l'espérance, donnera des ailes à la Logique, qui

n'avait que des pieds. Je ne parle toujours ici que de la Logique élémentaire et théorique, vulgairement connue aujourd'hui. La Logique pratique du peuple, et la Logique pratique et théorique des philosophes du premier ordre a toujours eu des ailes. Mais la classe moyenne des penseurs, surtout depuis le XVIII[e] siècle, ne travaille qu'à couper ces ailes, et semblait y avoir réussi. Il faut qu'elle reconnaisse sa faute, ou, pour mieux dire, son crime.

De là résulte encore une autre conséquence, sur laquelle il nous paraît bon d'insister amplement. La métaphysique du calcul infinitésimal, jusqu'à présent si difficile et si obscure, devient toute lumineuse.

Pourquoi beaucoup de géomètres disent-ils encore que la méthode de Leibniz, inventeur du calcul infinitésimal, n'est pas rigoureuse? Ces géomètres parlent ainsi parce qu'ils supposent, ce qui est faux, que la raison n'a qu'un seul procédé rigoureux, le syllogisme. Et comme Leibniz emploie ici précisément l'autre procédé de la raison, on dit que sa marche n'est pas rigoureuse, par cela même qu'on ignorait l'existence de ce principal procédé de la raison. Et comme ce procédé est précisément celui de la Logique d'invention, il s'ensuit, comme

le dit spirituellement l'homme de nos jours qui écrit le mieux la géométrie, qu'en acceptant les découvertes des inventeurs, souvent on rejette leurs démonstrations, « comme s'ils avaient mal inventé ce « qu'ils ont si bien découvert[1]. » Sur quoi, un autre géomètre, qui unit la philosophie aux sciences, remarque fort à propos qu'on a certainement abusé de cette disposition au rigorisme ; que le procédé par lequel l'esprit saisit des vérités nouvelles est souvent très-distinct du procédé par lequel l'esprit rattache logiquement et démonstrativement les vérités les unes aux autres, et que la plupart des vérités importantes ont été d'abord entrevues à l'aide « de ce *sens philosophique* qui devance la preuve « rigoureuse[2]. »

[1] M. Poinsot. *Théorie nouvelle de la rotation des corps.*

[2] Cournot. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, p. 76.

Nous regrettons que l'auteur réserve ici la qualification de rigoureuse à la démonstration syllogistique. Car, du reste, il établit d'une manière surabondante que la raison n'a pas seulement un procédé, le syllogisme ou le développement du principe d'identité ou de contradiction, mais qu'il y a un autre procédé fondamental, fondamental par sa nécessité et sa fécondité, et que ce procédé doit être appelé *l'induction*. Jusqu'ici c'est ce que nous enseignons. Mais quel n'est pas notre regret de constater que l'auteur nomme cette induction, l'*induction philosophique probable,* et qu'il ne s'est point décidé à considérer en face ce grand fait de l'esprit humain, afin de

Quoi qu'il en soit, nous disons que la philosophie du calcul infinitésimal peut maintenant devenir lumineuse, et il n'y a pour cela qu'un mot à dire et qu'une seule vérité à comprendre. C'est que la méthode infinitésimale n'est autre chose, comme nous l'avons montré, que l'application aux mathématiques de l'un des deux procédés essentiels de la raison. C'est dire que cette méthode est véritablement rationnelle, certaine, rigoureuse : et quant au résultat, puisque ce procédé de la raison consiste précisément à connaître l'infini par le fini, il faut admettre que l'analyse infinitésimale analyse en effet, comme le disait Leibniz, l'indivisible et l'infini[1].

reconnaître que le procédé qui, plus que l'autre, mène l'esprit à la vérité, n'est pas moins raisonnable que l'autre, pas moins certain ; et qu'il n'y a pas de raison pour attribuer plus longtemps au syllogisme seul l'imposante et austère épithète de *rigoureux?*

Et pourtant il est difficile d'être plus voisin de la vérité que ne l'est notre auteur dans ce passage remarquable : « C'est ainsi que « la preuve logique, qui résulte de l'enchaînement des propositions « du syllogisme, peut avoir pour condition préalable une induction « philosophique et pour fondement une probabilité, mais une pro- « babilité de l'ordre de celles qui forcent l'acquiescement de la « raison (*). »

[1] Connaître et analyser l'infini n'est pas *comprendre* l'infini. L'infini est incompréhensible, comme Dieu lui-même. L'homme peut et

(*) *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, p. 82.

II.

Mais qu'est-ce que l'infini ? dira-t-on. Qu'est-ce que cet élément infiniment petit ? Est-ce une réalité ? Existe-t-il dans la nature ? Est-ce une quantité très-petite ? Est-ce quelque chose, ou n'est-ce rien ? Nous répondons, avec Ampère, avec Poisson, nos chers et illustres maîtres, que l'élément infinitésimal n'est pas une quantité très-petite ; ce n'est en aucune sorte une quantité. Comme quantité, l'élément infinitésimal est absolument nul.

Il nous semble encore entendre M. Ampère, dans son cours de mécanique, s'écrier avec indignation : « Non ! non ! ce n'est pas très-petit, c'est nul ; c'est « absolument nul ! » En effet, il n'y a pas là de quantité. Il y a ce que Leibniz appelle « les deux

doit connaître Dieu, et ne le peut comprendre. Nous ne comprendrons jamais l'infini, lors même que nous parviendrons à connaître plusieurs vérités claires sur la nature de l'infini, et sur ses rapports au fini. C'est pourquoi le côté incompréhensible du calcul infinitésimal subsiste toujours comme tel, lors même que l'on n'y voit comme nous que la simple et rigoureuse application de l'un des deux procédés de la raison.

« extrémités de la quantité, en dehors de la quan- « tité, » enveloppant la quantité ; il y a l'infini en simplicité, l'infini en immensité. « Chez moi, dit « ailleurs Leibniz, écrivant à Fontenelle, chez « moi, les infinis ne sont pas des *touts,* et les infi- « niment petits ne sont pas des grandeurs[1]. » Mais si l'élément infinitésimal n'est pas une quantité, qu'est-il ? C'est une idée ; une idée, dis-je, et c'est assez ! Et si tout idéal est réel, c'est une réalité. Mais serait-ce une réalité qui existe dans la nature ? Je réponds non, si par nature on entend la nature créée. Je réponds oui, s'il s'agit de la nature incréée. Oui, à l'idée abstraite que nous avons de l'infiniment grand et de l'infiniment petit correspond une réalité qui existe, dans la nature des choses, en Dieu, dans l'infini réel et actuel. L'idée que nous en avons, comme toute idée, est une certaine vue de Dieu, indirecte et médiate ; mais cette idée, quoique indirecte et médiate, prouve l'existence de son objet en Dieu. Cet objet, dont nous n'avons que le reflet en nous, ce sont les lois et les idées des formes géométriques, telles que ces idées et ces lois peuvent exister en Dieu ; en sorte que,

[1] Lettres et opuscules inédits de Leibniz (Foucher de Careil), p. 231.

comme tout ce qui fait naître en nous l'idée de l'infini, le calcul infinitésimal, considéré de ce point de vue, mène aussi, comme toute autre science poussée à bout, à la démonstration de l'existence de Dieu.

III.

Mais l'admirable procédé ne s'applique pas seulement aux formes ; il s'applique aux mouvements ; d'où il suit qu'il n'atteint pas seulement l'abstrait (car on pourrait regarder les lois des formes comme de pures abstractions); mais on voit que le procédé infinitésimal atteint encore le fond et le principe d'un phénomène concret, réel, actuel, savoir : le mouvement. Qu'est-ce que l'élément infinitésimal d'un mouvement quelconque? Que sont ces mouvements infiniment petits, qui ne se déplacent pas? Que sont-ils, sinon les principes du mouvement? Or, ces principes immobiles du mouvement, ces principes d'étendue au-dessus de toute étendue, ces principes de durée au-dessus du temps et de la mesure, sont l'immensité même entrevue sous l'espace, l'éternité sous le temps son image créée, et la force

infinie de Dieu sous les forces et sous les mouvements finis. La raison atteint donc ici le moteur immobile agissant par sa force sur la matière, qui, comme toute créature, se meut en lui.

L'élément infinitésimal n'existe pas dans la nature créée, parce que rien de créé n'est infini. Mais il existe en Dieu. Les principes immobiles du mouvement, qui produisent le mouvement sans sortir de l'immobilité, les principes simples et indivisibles de l'étendue, qui produisent l'étendue divisible, sans perdre la simplicité, ces principes éternels de temps, qui produisent la durée successive, sans entrer dans la succession et sans quitter l'éternité, ces principes sont les idées divines et créatrices, qui sont en Dieu et qui sont Dieu.

Et ici l'on comprend l'origine des deux points de vue entre lesquels les géomètres se partagent sur la notion des infiniment petits. Les uns soutiennent qu'il n'y a pas d'infiniment petits ; les autres affirment que les infiniment petits existent dans la nature. Que si l'on voulait prendre en mauvaise part le premier point de vue, il impliquerait l'athéisme, et si l'on voulait prendre en mauvaise part le second, il impliquerait le panthéisme. Mais en prenant en bonne part, comme il le faut, l'un et l'autre point de vue, voici la vérité qu'ils se partagent entre eux,

Les infiniment petits, c'est-à-dire les principes simples, producteurs et supports du temps, de l'espace et du mouvement, n'existent pas dans la nature créée, mais ils existent dans l'incréé. Les raisonnements, très-forts de part et d'autre, par lesquels on soutient les deux thèses en apparence contraires, nous aident, si on les prend ensemble, à établir la nôtre. Ainsi, quand Leibniz dit que la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, mais encore est actuellement divisée à l'infini, il avance une proposition manifestement fausse[1]. Car il dit que l'infiniment petit existe dans la nature créée, dans la matière. Il est facile de lui prouver qu'il est dupe d'une imagination, et qu'il confond la matière concrète avec l'étendue intelligible, seule divisible à l'infini par la pensée, et par la pensée seulement. Quand, d'un autre côté, on prétend que les infiniment petits n'existent pas et ne sont que des abstractions, il faut alors se demander pourquoi tout se passe dans le temps, l'espace et le mouvement, comme si ces principes existaient? Pourquoi la connaissance qu'on en a prise a donné aux mathématiques une incalculable puissance?

[1] Lettres et opuscules inédits de Leibniz (Foucher de Careil). p. 121.

On va plus loin. On demande, avec Fontenelle, avec Leibniz, avec tous les savants qui ont assisté au triomphe de la méthode infinitésimale, avec Poisson et d'autres, avec M. Cournot, pourquoi l'on regarderait la méthode infinitésimale comme n'étant qu'un artifice ingénieux, tandis qu'il est évident qu'elle est « l'expression naturelle du mode « de *génération* des grandeurs physiques qui crois- « sent par éléments plus petits que toute gran- « deur finie[1]. » On demande si le temps qui s'écoule entre deux points de la durée ne passe pas réellement par tous les points, tous les moments indivisibles en nombre réellement infini, qui séparent les deux temps différents ; on demande si un mobile qui parcourt un espace fini ne passe point réellement d'un point à l'autre en traversant d'une manière continue tout l'intervalle, et n'a pas occupé, en se mouvant, l'infinité actuelle et réelle de positions qui existent entre les points donnés.

« On est conduit à l'idée des infiniment petits, « dit M. Poisson, lorsqu'on considère les varia- « tions successives d'une grandeur soumise à la loi « de continuité. Ainsi, le temps croît par des degrés « moindres qu'aucun intervalle qu'on puisse assi-

[1] Cournot, t. I, p. 86.

« gner, quelque petit qu'il soit. Les espaces par-
« courus par les différents points d'un corps crois-
« sent aussi par des infiniment petits, car chaque
« point ne peut aller d'un point à un autre sans
« traverser toutes les positions intermédiaires; et
« l'on ne saurait assigner aucune distance, aussi
« petite que l'on voudra, entre deux positions suc-
« cessives. Les infiniment petits ont donc une exis-
« tence réelle ; ils ne sont pas seulement un moyen
« d'investigation imaginé par les géomètres [1]. »

Voilà l'infiniment petit en action. Il n'y a pas à le nier, la durée est bien évidemment divisible à l'infini, et l'espace aussi. Donc un être concret qui avance dans le temps et l'espace traverse réellement l'infini. Donc, quand la terre, par exemple, a vécu encore une année, quand elle a parcouru son orbite une fois de plus, elle a manifestement traversé tous les moments indivisibles de l'année et tous les points de son immense ellipse en nombre réellement infini. Il n'y a pas là seulement un temps abstrait, ni une ellipse abstraite et idéale; il y a là un temps réellement écoulé dans tous ses points indivisibles et continus ; il y a une ellipse d'une grandeur donnée, réellement et continûment par-

[1] Poisson. *Traité de mécanique*, t. I, p. 14, 2e édit.

courue par un être concret. Voilà donc l'infiniment petit réel et actuel, vivant et agissant, et comme rendu visible aux yeux

Mais il semble que ce que l'on voit ici, comme de ses yeux, est impossible en soi. Comment la terre peut-elle, en un temps donné, occuper réellement un nombre infini de points? Ou bien elle ne met pas de temps pour passer d'un point à un autre, ou elle met à cela quelque temps. Si elle ne met pas de temps pour passer d'un point au suivant, il est clair qu'il ne lui faudra non plus aucun temps pour parcourir l'orbite entière. Si, au contraire, elle met un temps quelconque, quelque petit qu'il soit, à passer d'un point à l'autre, il est clair qu'elle ne pourra jamais parcourir toute son orbite. Car pour traverser cette infinité de points, il faudrait un temps infini. Donc, pour tout mouvement il faudrait un temps infini, et le mouvement serait démontré impossible. Et pourtant il y a du mouvement, car la terre marche, et nous aussi.

Je ne vois pas d'autre solution possible à cette difficulté que d'admettre, comme formule scientifique rigoureusement exacte, le mot de saint Paul : *In Deo vivimus, movemur et sumus* : « C'est en Dieu « que nous sommes, que nous vivons et que nous

« nous mouvons. » Dieu seul est cause, principe, support de l'être; de même, lui seul est cause, principe, support de la vie et de la durée; seul il est cause, principe, support du mouvement. Sans lui, ni l'être, ni le temps, ni l'espace, ni le mouvement, ne peuvent être conçus ni exister. Lui, la force infinie, qui lance et porte notre terre, lui seul peut donner à cette masse inerte d'accomplir sa tâche impossible, d'achever sa course dans le temps qu'il lui donne, et d'en finir avec un nombre infini de points. Lui-même emporte la terre dans l'espace, comme lui-même fait traverser le temps à tous les êtres. Les êtres se meuvent comme cause seconde, mais Dieu les meut d'abord comme cause première du mouvement. Il faut, au fond du mouvement, sa vertu infinie, pour que le mouvement soit possible; et il faut, sous le temps, sa puissance infinie et son éternité, pour que le temps se développe, et pour que l'avenir, qui n'est pas, devienne!

Oui, c'est ainsi que s'opère le mouvement de notre globe, comme celui de tout corps qui se meut. Rien ne se meut qu'en Dieu. *In ipso movemur.* Il y a, comme le dit admirablement l'école, la cause seconde et la cause première du mouvement. Dieu seul est cause première de tout, et agit

comme cause première et principale en toute action, en tout mouvement des créatures.

IV.

Mais si la métaphysique du calcul infinitésimal mène à de telles considérations, et semble vouloir nous faire atteindre, par voie de conclusion certaine, l'immensité, l'éternité et la force infinie de Dieu, on comprend facilement l'horreur que l'idée des infiniment petits mathématiques doit inspirer à certains esprits. Fontenelle parle de cette *sainte horreur de l'infini* qui a tenu pendant vingt ans l'Académie des sciences en suspens sur la valeur des idées de Leibniz, et il remarque que Leibniz, par respect humain, a dû souvent voiler le fond de sa pensée sur ce sujet. Sur quoi, le spirituel secrétaire de l'Académie des sciences s'écrie fort à propos : « S'il faut tempérer la vérité en géométrie, « que sera-ce en d'autres matières ? » Néanmoins la vérité a triomphé, et, pendant cinquante ans, non-seulement la méthode, mais encore la philosophie leibnizienne a régné en Europe. Or, c'est là ce que la fin du XVIIIe siècle n'a pas pu supporter. Il y avait,

dans cette métaphysique, une ouverture vers l'infini, et je ne sais quel mystère qui paraissait pouvoir impliquer Dieu. Il a fallu chasser de la science cette étrange et importune idée, et l'un de nos plus habiles géomètres s'est mis à l'œuvre pour en finir. Lagrange a écrit sa célèbre Théorie des Fonctions, dont le titre entier est digne de toute notre attention : « Théorie des Fonctions analytiques, con-« tenant les principes du calcul différentiel (calcul « infinitésimal) dégagés de toute considération « d'infiniment petits ou d'évanouissants, de li-« mites ou de fluxions, et réduits à l'*analyse al-« gébrique des quantités finies*. » Plus d'un disciple de Condillac a tressailli de joie à la lecture de ce titre. « Nous voilà donc, pensait-il, nous voilà délivrés de tout ce mysticisme géométrique, de ce mystère infinitésimal, de tout ce prétendu besoin de l'infini. Voici tous ces sublimes arcanes réduits à l'analyse algébrique des quantités finies. » Eh bien, le disciple de Condillac s'est réjoui trop tôt; il n'est débarrassé de rien. L'entreprise de Lagrange repose sur un fondement ruineux : tous les géomètres le savent. Sa méthode est abandonnée. Voici comment en parle l'écrivain que nous avons déjà cité plus haut : « Lagrange imagina de « prendre la série de Taylor pour base de la théorie

« des fonctions, et, par ce moyen, d'éluder, à ce « qu'il croyait, dans le passage de la discontinuité « à la continuité, l'emploi de toute notion auxi- « liaire de limites, de fluxion ou d'infiniment petits[1].

« Selon Lagrange, la théorie des fonctions se « trouve ramenée à une simple application des rè- « gles du calcul algébrique ordinaire. On peut « consulter, pour le développement de cette idée « fondamentale, les deux traités spéciaux que ce « grand géomètre y a consacrés, la théorie des « fonctions analytiques et les leçons sur le calcul « des fonctions.

« Mais si ces deux ouvrages, à cause du nom « imposant de leur auteur, ont été accueillis par « toute une génération de jeunes géomètres, comme « fixant les bases de l'enseignement, un examen « attentif a dû montrer qu'il s'y trouve *un de ces « parologismes* métaphysiques dans lesquels les « plus grands maîtres peuvent tomber, lorsque la « nature de leur sujet les force à sortir de l'analyse « et de la synthèse scientifiques, pour entrer dans « la critique des idées qui sont les matériaux « mêmes de la science.

[1] Cournot. *Traité élémentaire de la théorie des fonctions*, t. I, p. 180.

« En effet, le développement en série n'a de sens « que lorsqu'il mène à une série convergente, ou « mieux encore lorsqu'il est démontré que le reste « de la série tend sans cesse vers la limite zéro « quand le nombre des termes croît indéfiniment. « Toute induction tirée d'un développement en sé- « rie non convergente manque de solidité, et peut « conduire, comme les exemples le font voir, à « des résultats fautifs. La méthode de Lagrange n'a « donc point l'avantage d'éliminer la notion des li- « mites ou toute autre équivalente. La nature des « choses et les lois de l'entendement exigent ici « l'emploi de l'une de ces notions auxiliaires, *dont « le simple développement, par l'algèbre, du prin- « cipe d'identité ne peut tenir la place.*

« D'ailleurs, les raisonnements de Lagrange, « outre qu'ils reposent sur un principe subtil et « sujet à controverse, ne peuvent, en tous cas, « s'appliquer qu'aux fonctions algébriques : tan- « dis que la théorie des fonctions, comme nous « nous sommes attaché à le faire voir, doit essen- « tiellement comprendre les fonctions continues « quelconques, et former un corps de doctrine « qui subsiste indépendamment des applications « à l'algèbre. Le développement en série n'est « qu'un artifice de calcul, et ne peut convena-

« blement servir à établir des lois et des rapports « dont l'existence est indépendante de nos procé- « dés artificiels. » Ainsi, la théorie de Lagrange est sujette à controverse, erronée dans certains cas, et ne s'applique, d'ailleurs, qu'à une partie de la question.

Ailleurs, le même écrivain montre encore parfaitement comment la crainte des infiniment petits vient de ce que l'on croit que la raison n'a qu'un seul procédé rigoureux, celui qui s'appuie sur le *principe d'identité*. On ignore la puissance et la solidité de l'autre procédé, et malgré cela la nature des choses et le besoin de la science ramènent toujours à la méthode infinitésimale. Même la méthode des limites, que repoussait Lagrange, et qui est un intermédiaire entre l'algèbre pure calculant le fini, et les infiniment petits directement considérés, même cette méthode ne peut être heureusement substituée, dans tous les cas, à la méthode infinitésimale franchement appliquée.

« Effectivement, si nous pouvions comparer dès « le début, non plus seulement dans leurs germes, « mais dans leurs applications aussi variées qu'éten- « dues, la méthode des limites et la méthode infini- « tésimale, nous verrions que toutes deux tendent « au même but, qui est d'exprimer la loi de con-

« tinuité dans la variation des grandeurs, mais « qu'elles y tendent par des procédés inverses. « Dans la première méthode, étant donnée à trai- « ter une question sur des grandeurs qui varient « d'une manière continue, on suppose d'abord « qu'elles passent subitement d'un état de gran- « deur à un autre; et l'on cherche vers quelles li- « mites convergent les valeurs obtenues dans cette « hypothèse, quand on resserre de plus en plus « l'intervalle qui sépare deux états consécutifs. Il « est clair qu'on n'obtient ainsi qu'après coup, à « la fin de la solution, les simplifications qui ré- « sultent de la continuité, et que la méthode infi- « nitésimale, par l'évanouissement successif des « infiniment petits d'ordres supérieurs, donne di- « rectement et successivement, à mesure qu'on « avance dans le traitement de la question.

« Aussi, peut-on poser en fait que, quelque « adresse que l'on mette à employer la méthode « des limites, et quelques simplifications que les « progrès des sciences apportent dans les théories « mathématiques et physiques, on arrive toujours « à des questions pour lesquelles il faut renoncer « à cette méthode, et y substituer, dans le langage « et dans les calculs, l'emploi des infiniment petits « des divers ordres.

« D'ailleurs, la méthode infinitésimale ne con-
« stitue pas seulement un artifice ingénieux : elle
« est l'expression naturelle du mode de génération
« des grandeurs physiques qui croissent par élé-
« ments plus petits que toute grandeur finie.

« En résumé, la méthode infinitésimale est mieux
« appropriée à la nature des choses ; elle est la mé-
« thode directe, au point de vue objectif ; et c'est
« pour cela que l'algorithme de Leibniz, qui prête
« à cette méthode le secours d'une notation régu-
« lière, est devenu un si puissant instrument, a
« changé la face des mathématiques pures et appli-
« quées, et constitue à lui seul une invention capi-
« tale dont l'honneur revient sans partage à ce
« grand philosophe. »

On le voit, la méthode infinitésimale est l'expression naturelle du mode de génération des grandeurs ; elle est mieux appropriée à la nature des choses ; elle est la méthode directe ; elle a changé la face des mathématiques ; elle seule peut conduire à la solution des questions compliquées. Cependant notre auteur partage lui-même ce préjugé, que la rigueur démonstrative appartient directement à la méthode des limites ; mais d'autres, comme Lagrange et les dialecticiens grecs, trouvent encore que la méthode des limites ne repose pas encore

sur un concept assez rigoureusement défini. Ils ne veulent pas sortir de la considération du fini bien clairement circonscrit et du principe d'identité ou de contradiction. Mais alors, comme Lagrange, ils forcent les choses, ils tombent dans des calculs faux et des raisonnements faux, quand ils veulent atteindre les résultats de la méthode infinitésimale; ou comme les dialecticiens grecs, ils se tiennent dans la réduction à l'absurde et dans la méthode d'exhaustion ; procédés indirects, compliqués, qui ne découvrent rien, qui ne montrent que ce qui est connu, comme le syllogisme, et qui ne sauraient mener en aucune sorte, ni à découvrir, ni même à démontrer les résultats que la méthode infinitésimale trouve et démontre en se jouant. C'est pourquoi M. Biot, dans sa biographie de Leibniz, après avoir cité plusieurs problèmes inabordables sans la méthode infinitésimale, ajoute : « Ces pro-« blèmes et une infinité d'autres, parmi lesquels « il faut compter presque toutes les questions de « physique, ne sont pour ainsi dire accessibles « que par les considérations tirées des infiniment « petits[1]. »

[1] Biograph. univers., art. Leibniz, t. XXIII, p. 638.

V.

Mais si la fin du xviiie siècle a eu l'horreur de l'infini, et a fait les plus grands efforts pour bannir de la science l'idée de l'infini, afin de tout réduire à l'idée du fini, efforts infructueux, comme nous venons de le voir, il était réservé au xixe siècle de voir une métaphysique du calcul infinitésimal bien autrement étrange.

S'il y a des esprits qui se cantonnent avec ténacité dans le fini, et qui refusent avec une sainte horreur, en toute question, en tout ordre de choses, de s'élever à quelque idée de l'infini; il en est d'autres qui veulent bien sortir de la considération du fini, à condition de tomber au-dessous, et d'aller au néant. Pour eux l'infiniment grand et l'infiniment petit sont le néant. Tandis que ces deux extrémités de la quantité, qui en effet ne peuvent être exprimées par aucun nombre ni aucune grandeur finie, mais qui sont le principe et la fin de la quantité, en dehors de la quantité, tandis que ces deux infinis ont l'un et l'autre une existence incontestable et presque visible à travers la nature

du temps, de l'espace et du mouvement, voici des esprits qui soutiennent que ces deux infinis sont le néant. A ce trait on a reconnu le sophiste, comme le dit Platon, qui, au lieu de monter vers l'être, vers l'être parfait et infini, descend et tombe vers le néant.

On pouvait prévoir, et nous affirmons pour notre part l'avoir prévu et annoncé, que si Hégel parlait du calcul infinitésimal, il en parlerait ainsi, et qu'il y appliquerait cette dialectique renversée que nous avons souvent décrite. Convaincu d'avance sur ce point, nous parcourions, il y a quelques années, les œuvres de Hégel, pour vérifier notre conviction, lorsqu'arrivant au long chapitre de sa Logique, où il traite en détail du calcul infinitésimal, nous trouvâmes les textes suivants :

« Dès qu'on suppose une différence absolue entre « l'être et le néant, il en résulte, ce que l'on entend « dire si souvent, que le commencement des choses « et leur *devenir* demeure absolument inconcevable. « Car en effet on part d'une supposition qui est la « négation du *commencer* et du *devenir,* deux cho- « ses qu'on affirme pourtant, et cette contradiction, « qu'on pose soi-même et dont on rend impossible « la solution, s'appelle *inconcevable,*

« C'est un exemple de cette même dialectique que

« la raison vulgaire oppose au concept scientifique « des grandeurs infiniment petites qu'emploie la « haute analyse géométrique. Nous traiterons plus « loin de ce concept. Disons ici que ces grandeurs « sont déterminées par ce caractère, qu'elles sont « prises au moment de leur *évanouissement;* non « pas avant leur évanouissement, car elles seraient « alors des grandeurs finies ; non pas après leur « évanouissement, car alors elles ne seraient rien.

« Contre ce pur concept on objecte, et l'on ne « cesse pas d'objecter, que ces grandeurs infinitési- « males doivent être *rien* ou *quelque chose;* qu'il « n'y a pas d'état intermédiaire entre l'être et le « néant. Mais en parlant ainsi, on suppose précisé- « ment qu'il y a une différence absolue entre l'être « et le néant. Or, au contraire, nous avons déjà dé- « montré qu'en fait, *l'être et le néant sont la même* « *chose*, ou, pour parler le langage de la raison « vulgaire, qu'il est faux qu'il n'y ait pas de moyen « terme entre le néant et l'être Les mathématiques « doivent leur plus brillante découverte à l'admis- « sion de cette vérité, qui contredit la raison vul- « gaire.

« Le raisonnement ci-dessus mentionné, qui part « de la fausse supposition d'une absolue différence « entre l'être et le néant, ne doit pas être nommée

« *dialectique*, mais *sophistique*. Car un sophisme « est un raisonnement qui repose sur une suppo- « sition mal fondée, qu'on laisse valoir sans la son- « der par la critique ; mais nous nommons dialec- « tique ce mouvement plus haut de la raison, par « lequel les suppositions arbitraires sont détruites « et dans lequel des termes, qui paraissaient abso- « lument séparés, passent au contraire l'un dans « l'autre, étant bien pris pour ce qu'ils sont. Or, la « nature dialectique intime de l'être et du néant « consiste précisément à montrer leur vérité dans « leur union, qui est le *devenir*. »

N'insistons pas sur les détails de ce risible et audacieux délire du sophiste enivré, qui appelle bonne dialectique sa dialectique retournée, et qui nomme sophistique la dialectique de Platon, d'Aristote, de Leibniz, de tous les philosophes du premier ordre sans exception, et celle de tous les hommes, sauf Hégel et Gorgias. Mais on ne critique pas un homme ivre, on le montre à ceux qui auraient besoin de cette vue. Ne sortons pas de notre question. Il s'agit de l'élément infinitésimal.

Qu'est-ce que l'élément infinitésimal ? C'est, dit Hégel, la grandeur décroissant jusqu'à s'évanouir, et prise au moment même où elle s'évanouit, car avant, ce serait trop tôt, et après, ce serait trop

tard. C'est la grandeur prise au moment où, cessant d'être quelque chose, elle n'est pas encore rien du tout, c'est-à-dire au moment où elle parvient à la féconde identité de l'être et du néant. L'identité de l'être et du néant étant le principe fondamental de la doctrine de l'identité, il fallait retrouver ce principe dans l'élément infinitésimal, et il faut avouer que l'infiniment petit offre au sophiste une assez heureuse occasion. Aussi consacre-t-il cent pages, chargées d'algèbre et d'apparente érudition mathématique, à démontrer que les mathématiques doivent leur plus brillant développement au principe de l'identité de l'être et du néant, et que les géomètres seront dans une fausse position, tant qu'ils n'admettront pas que l'élément infinitésimal est la quantité parvenue à cette identité de l'être et du néant.

Au reste, le sophiste ne traite pas seulement ainsi l'infiniment petit ; il traite de même l'infiniment grand. Pour lui l'infiniment grand, lorsqu'il n'est pas identique au fini, c'est l'absolu, c'est l'être pur, et l'être pur c'est le néant pur. L'être pur ne commence à être en effet quelque chose que quand il s'identifie au néant. C'en est assez sur la métaphysique infinitésimale de Hégel.

CHAPITRE VI.

SUITE DES CONSIDÉRATIONS SUR L'INDUCTION GÉOMÉTRIQUE.

Nous l'avons vu, la vérité du principe infinitésimal est immédiatement liée à celle de la parole de saint Paul : « C'est en Dieu que nous sommes, que nous vivons et que nous nous mouvons. »

Quand le calcul a trouvé l'élément infinitésimal, principe immuable de chaque forme, et qui contient éminemment en lui tout le détail des changements, qu'a-t-il trouvé? Une idée pour l'esprit. Mais qu'est-ce que l'objet auquel correspond cette idée? Cet objet est de même nature que la courbe idéale : ce n'est rien de créé ni de fini ; il n'y a pas, il ne peut y avoir un être particulier, créé, fini, qui soit

cette courbe; car le fil d'or le plus délié, et supposé merveilleusement déduit selon la loi de cette courbe, n'en serait qu'une image, image finie, intermittente, discontinue, puisque les atomes du fil d'or ne se touchent pas. Rien de créé, de corporel, ni de fini, n'est continu. Mais pourtant cette forme idéale que je conçois, et dès lors son élément infinitésimal, ne répond-il à rien de réel? C'est ce qu'on ne peut dire. Car, par exemple, quand notre terre a parcouru son orbite elliptique, elle a véritablement parcouru une ellipse, ellipse continue dont tous les points ont été réellement occupés par la terre; cette ellipse n'est donc pas une pure abstraction. Elle n'est ni corps, ni abstraction, ni seulement une idée qui n'existerait que dans l'esprit de l'homme. D'ailleurs, tous les philosophes depuis Platon, et surtout les philosophes chrétiens, nient formellement qu'une idée claire et vraie dans l'esprit puisse ne répondre à rien. Elle est une certaine vue de Dieu. Elle ne serait pas en nous si Dieu ne l'y mettait actuellement en se montrant lui-même en quelque manière. Mais ici nous voyons pour ainsi dire directement que cette idée répond à quelque réalité hors de nous. Il y a ici une réalité extérieure, l'ellipse réellement parcourue par la terre point par point; ellipse dans laquelle ou plutôt sous

laquelle une infinité absolue de points, c'est-à-dire d'éléments infiniment petits, existent en effet. Et il y a réellement dans cette idée, qui a sa réalité hors de nous, il y a dans cette réalité, comme dans l'idée que nous en concevons, la coexistence de ces deux infinis, l'infini en simplicité et l'infini en immensité. Mais ne faut-il pas dire précisément la même chose du temps, du temps réel qu'a mis la terre à parcourir l'orbite ? Certainement tous les points de cette durée, tous ses moments simples, infiniment simples, en nombre absolument et actuellement infini, ont été parcourus par la terre. Voilà donc encore, sous la durée, comme sous l'étendue, l'existence simultanée de l'infini en simplicité, de l'infini en immensité, réellement, actuellement et objectivement existant.

Aussi nous n'en faisons nul doute, nous saisissons ici par la raison deux attributs de Dieu, l'immensité, l'éternité. Oui, la raison, appliquée à l'analyse du temps, de l'espace et du mouvement, par ses formes géométriques et algébriques, transfigurées par la méthode infinitésimale, de manière, comme le dit Fontenelle, à transporter nos connaissances dans l'infini, la raison, dis-je, atteint ici l'infini sous l'étendue, et l'infini sous la durée : elle atteint deux attributs de Dieu, et les atteint non-seulement

comme concevables, mais comme réellement existants. S'il est vrai que l'espace, le temps et le mouvement existent; s'il est vrai seulement que le mouvement existe, il faut dès lors que sous l'étendue et sous la durée, il y ait une infinité actuelle et réelle d'éléments ou de moments simples, ou infiniment petits.

Si quelque lecteur craignait que, par ces considérations, on ne donnât quelque prise ou du moins quelque prétexte aux panthéistes, nous le prions de considérer que nous développons ici une vérité banale, qui est d'ailleurs un article de foi, savoir : « Dieu est immense, c'est-à-dire intimement pré-« sent, par sa substance, à tous les lieux, à tous les « êtres, tant corporels que spirituels. » (*Deus est immensus, adeoque omnibus locis, rebusque omnibus corporalibus et spiritualibus sua substantia intime præsens.*) Donc sous le temps, sous l'espace, sous le mouvement, sous la force finie, choses créées, il y a nécessairement l'éternité, l'immensité, le moteur immobile et la force infinie. Mais l'éternité, l'immensité et la force infinie, Dieu en un mot, intimement présent par sa substance, en tout temps, en tout lieu, à tout être spirituel et corporel, est infiniment différent et du temps, et du lieu, et de tout être corporel et spirituel. De ce que Dieu

est principe créateur et vivificateur de toutes choses, il ne s'ensuit nullement qu'il soit rien de ces choses. De ce qu'il porte en lui éminemment toutes les idées, les lois, les essences de toutes choses, idées, essences qui sont lui-même, il n'en est pas moins séparé de ces choses comme l'infini l'est du fini. Quant à nous, nous croyons couper court absolument au panthéisme, non-seulement par la réfutation que nous en avons faite au livre second, mais plus encore, s'il est possible, par notre axiome métaphysique, encore peu compris : « Il n'y a qu'un « seul Être infini ; tout ce qui est infini en un sens « est infini en tout sens : tout ce qui est fini en un « sens est fini en tout sens. » Dès que cet axiome est compris, on voit clairement comment il est impossible d'affirmer, comme on le fait encore, que le nombre des soleils est infini, ou que l'âme est, dans l'homme, l'élément infini. Comment l'âme serait-elle infinie en un sens quelconque, puisqu'elle est évidemment finie, actuellement, quant à sa connaissance et à son amour ? Dira-t-on qu'elle connaîtra et aimera toujours de plus en plus ? Je l'accorde, mais il s'ensuit seulement que l'âme est *inexterminable*, ou immortelle, ou indéfinie, mais elle n'est nullement infinie. Dira-t-on, avec Bossuet, Fénelon, saint Augustin, que nos idées sont mar-

quées du caractère de l'infini ? Sans nul doute. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que nous avons l'idée de l'infini, et que cette idée est impliquée dans toutes nos idées générales. Avoir l'idée de l'infini, selon nous, c'est voir en une certaine manière l'être qui est infini, soit indirectement et par reflet, soit directement et face à face, comme nous croyons qu'il en sera dans la vie éternelle. Mais parce que nous voyons ici quelque reflet de l'infini, et que nous verrons un jour face à face l'Être infini, s'ensuit-il que nous lui serons identiques, ou que notre connaissance soit infinie ? En aucune sorte. Nous ne serons jamais cet être, et nous ne le comprendrons jamais. On peut voir sans comprendre, sans tout comprendre. Comme nous voyons aujourd'hui le monde des corps sans le comprendre, sans savoir en rien ce qu'est la substance des corps, de même on peut voir l'infini, le distinguer absolument de ce qui n'est pas lui, le connaître de mille manières et très-profondément, sans pour cela connaître infiniment.

Mais revenons. L'analyse, en s'appliquant au mouvement, s'applique manifestement à la force, et démontre, par les effets finis des forces, l'infini dans la force, aussi bien que dans l'étendue et la durée. L'infini dans la force est démontré, non pas

seulement comme concevable, mais encore comme nécessaire et actuellement existant. Car, ou le mouvement est continu, ou bien il est intermittent. S'il est intermittent, il faut à chaque intermittence l'action d'une force infinie pour faire franchir à un mobile quelconque un intervalle fini, si petit qu'il soit, sans aucun temps. Si le mouvement est continu, son action implique l'infini; car dans le mouvement continu il faut admettre un nombre actuellement infini d'impulsions infinitésimales. Le mouvement se décompose absolument comme l'étendue et la durée. L'existence du mouvement, quel qu'il soit, suppose donc, comme cause première, l'existence actuelle d'une force douée du caractère de l'infini.

Mais en est-il autrement de toutes les manifestations de l'être et de la vie, aussi bien de la vie intellectuelle et morale que de la vie physique? N'en est-il pas de même de toutes les forces de la nature? Est-ce que l'intelligence et l'amour ne sont pas des qualités réelles existant dans les êtres? Y a-t-il des êtres qui aiment et qui connaissent? Oui, sans doute; nous sommes nous-mêmes ces êtres. Or, qu'y a-t-il, par exemple, dans notre connaissance? Nous l'avons vu : intermittence, puissance souvent sans acte, acte toujours partiel relative-

ment à l'ensemble du vrai, toujours partiel relativement à tout objet total, acte toujours obligé de chercher une vérité plus pleine, acte toujours discursif, successif dans la recherche de la vérité. Partout limite, imperfection, borne et insuffisance. Et pourtant, d'un autre côté, Bossuet a-t-il eu tort de dire que « Dieu, dans nos idées, a pris soin de « marquer son infinité ? » Ne nommons-nous pas l'infini, ne savons-nous pas le distinguer du fini par des caractères manifestes? N'étudions-nous pas l'infini en ce moment même, et toute proposition universelle n'implique-t-elle pas l'idée de l'infini? Et, en lui-même, le pouvoir de connaître, et son acte réel, si faible qu'il soit, pourvu qu'il soit, si petite qu'en soit la portée, pour peu qu'il atteigne une vérité quelconque, quel en peut être le principe premier, la cause première, la fin, l'objet? Le pouvoir de connaître l'infini, de quelque manière que ce soit, — non pas de le concevoir ou de le comprendre, mais d'en atteindre une notion quelconque, — ce pouvoir est actuellement donné à l'être borné que je suis! Mais, dans ce pouvoir, j'aperçois l'infini deux fois, comme dans l'espace, la durée ou le mouvement. Je le vois comme principe de ce pouvoir concevant, je le vois comme l'objet conçu.

Ce n'est pas moi que je vois et conçois comme infini, en voyant dans mon âme l'idée ou la notion telle quelle de l'infini ; ce n'est pas moi non plus, qui seul ai le pouvoir de monter à cette conception. Mais il ne s'agit pas seulement de la notion de l'infini, il s'agit d'une idée ou connaissance quelconque. Quoi ! il se passe en moi un mouvement intellectuel ! Ma connaissance qui n'était pas devient ! Ma pensée qui n'était qu'une puissance passe à l'acte ! Comment puis-je franchir cet abîme de rien à quelque chose ? Rien ne devient tout seul, et rien ne va de la puissance à l'acte que sous l'influence d'un moteur déjà en acte, à moins qu'on ne soutienne, avec Hégel, que le néant passe à l'être en vertu de sa propre force.

Quelle peut donc être la cause première de cet acte dont je suis cause seconde ? Tout mouvement intellectuel, dit saint Thomas d'Aquin, vient de Dieu, comme de sa cause première, et vient comme cause seconde de l'intelligence créée qui l'opère. Oui, il faut être porté par l'intelligence infinie pour arriver par la pensée à un point où l'on n'était pas, pour passer d'un point à un autre. La vérité, c'est Dieu ; l'intelligence créée, qui se meut dans la vérité, qui avance dans la vérité, se meut en Dieu, se meut dans l'intelligence de Dieu, comme un

corps qui se meut dans l'espace est porté dans l'immensité, et poussé par la force de Dieu; comme un être qui dure dans le temps est porté par l'éternité. C'est ce que dit Leibniz : « Le temps et la du« rée n'ont leur réalité que de lui[1]. » De même, l'esprit fini est porté par l'intelligence infinie, sans laquelle il ne pourrait ni exister, ni se mouvoir, ni avancer.

C'est ainsi que, dans toute créature et dans tout mouvement des créatures, il y a deux éléments radicalement distincts. Il y a celui qui dépend de la créature; il y a celui qui dépend de Dieu; il y a ce qui vient de la cause seconde et ce qui vient de la première; ce qui vient de l'être par soi, et ce qui vient de l'être communiqué et emprunté. Ces deux éléments sont partout, dans tout créé, et notre esprit les voit ensemble, et la raison nous est donnée afin de les discerner. L'intelligence nous est donnée pour voir par le créé l'invisible de Dieu, dit saint Paul. Lorsque Fénelon analyse ce qu'il nomme « le fond de notre esprit, » il y voit, soit dans la raison, soit dans la volonté, la présence manifeste de ces deux éléments radicalement distincts. Dans l'analyse de la raison surtout, il met

[1] Nouv. Essais, II, chap. xv.

cette distinction dans la plus éclatante lumière. Il faut relire toute cette admirable analyse dont nous citons la conclusion : « En toutes choses nous « trouvons comme deux principes au dedans de « nous ; l'un donne, l'autre reçoit ; l'un manque, « l'autre supplée ; l'un se trompe, l'autre corrige. « Chacun sent en soi une raison bornée et subal- « terne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une en- « tière subordination, et qui ne se corrige qu'en « rentrant sous le joug d'une autre raison supé- « rieure universelle et immuable. » Voilà bien les deux éléments dont l'un est immuable, dont l'autre tombe dans l'accident et la variation. Mais que sont ces deux éléments ? L'un est borné, l'autre infini : « Mon esprit a l'idée de l'infini même... « D'où vient cette idée de l'infini en nous ? Oh ! « que l'esprit de l'homme est grand ! Il porte en « lui de quoi s'étonner et de quoi se surpasser « infiniment lui-même ; ses idées sont universel- « les, éternelles et immuables. Ces idées sans bor- « nes ne peuvent jamais ni changer, ni s'effacer « en nous, ni être altérées ; elles sont le fond de la « raison.

« Voilà l'esprit de l'homme, faible, incertain, « borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée « de l'infini, c'est-à-dire du parfait dans un sujet

« si borné et si rempli d'imperfections ? Se l'est-il « donnée à lui-même, cette idée si haute et si pure, « cette idée qui est elle-même une espèce d'infini « en représentation, c'est-à-dire le vrai infini dont « nous avons la pensée ? » Il s'ensuivra que de ces deux éléments l'un est la créature bornée, et que l'autre est au-dessus du créé. « Voilà donc deux « raisons que je trouve en moi ; l'une est moi-« même, l'autre est au-dessus de moi. Ainsi, ce « qui paraît le plus à nous, et le fond de nous-« mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous « est le moins propre, et ce qu'on doit croire le « plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à « tout moment une raison supérieure à nous, « comme nous respirons sans cesse l'air, qui est « un corps étranger, ou comme nous voyons sans « cesse les objets voisins de nous, à la lumière du « soleil, dont les rayons sont des corps étrangers « à nos yeux. » Et quels sont encore, en fait, les caractères de ces deux éléments que l'analyse rencontre dans la raison ? Quels sont les caractères de ces deux raisons ? Celle qui est moi « est *très-im-« parfaite,* fautive, incertaine, prévenue, préci-« pitée, sujette à s'égarer, *changeante,* opiniâtre, « ignorante et bornée ; enfin elle ne possède ja-« mais rien que d'emprunt. L'autre est commune

« à tous les hommes et supérieure à eux, elle est « parfaite, *éternelle*, *immuable*, toujours prête à « se communiquer en tous lieux et à redresser « tous les esprits qui se trompent, enfin incapable « d'être jamais *ni épuisée, ni partagée,* quoiqu'elle « se donne à tous ceux qui la veulent. »

Or, l'élément immuable, c'est partout et toujours, en tout être, en toute force de quelque nature qu'elle soit, en tout mouvement, c'est partout et toujours Dieu lui-même.

Aussi, Fénelon s'écrie-t-il enfin : « Où est-elle « cette raison parfaite, qui est si près de moi et si « différente de moi? Où est-elle? Il faut qu'elle soit « quelque chose de réel, car le néant ne peut être « partout, ni perfectionner la nature imparfaite. « Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le « Dieu que je cherche? » C'est par là que Fénelon termine cette page, l'une des plus importantes, pour la vraie connaissance des choses, qui soient sorties de la main de l'homme!

Les mêmes éléments, Fénelon les retrouve ensuite dans l'analyse de la volonté. A quoi nous ajoutons que les mêmes éléments se retrouvent en toutes choses. Nous prenons à la lettre et dans la plus grande étendue ces mots de Fénelon : « En « toutes choses nous trouvons comme deux prin-

« cipes au dedans de nous. » Nous allons plus loin. Non pas seulement au dedans de nous, mais en toute chose, en tout être créé, en toute force, en tout mouvement de tout être créé : dans la lumière physique comme dans la raison, dans la chaleur, l'électricité, l'attraction, comme dans la volonté, dans tout mouvement des corps comme dans tout mouvement des esprits, dans le temps, dans l'espace, dans toutes les formes de l'étendue. Ne pourrions-nous pas analyser l'attraction comme Fénelon a analysé la raison ? Nous y trouverions les mêmes éléments que Fénelon découvre dans la raison. Nous ajoutons que ce discernement des deux éléments se fait et doit se faire par principe et méthode, par le principal des deux procédés de la raison, par l'acte intellectuel que nous avons nommé l'acte fondamental de la vie raisonnable. Nous disons que cela se fait avec rigueur et précision. Nous montrons que la géométrie l'opère dans son domaine, et c'est sa principale opération et la source de sa puissance. La géométrie voit dans ce qu'atteint l'analyse mathématique l'élément infinitésimal sous toute donnée finie : elle discerne et exprime à part l'élément immuable et l'élément variable. Pour saisir nettement l'infini, elle anéantit un instant, par la pensée, l'élément variable.

C'est qu'en effet le fini, pris en lui-même, est un voile qui cache l'infini, et en même temps une image qui le montre. Il faut saisir ce que montre l'image, et il faut découvrir ce qu'elle cache. Effacez tout caractère fini, l'intermittence, la discontinuité, l'accident et la borne, le caractère partiel et successif des éléments ou des mouvements, il ne reste plus, dans notre intelligence, que le fond immuable, plein et sans bornes, qui portait cette image finie. Et ce qui reste après avoir effacé tout ce qui peut s'anéantir, ce qui reste ne sera point l'infini indéterminé; ce sera, dans l'infini, la loi, l'idée déterminée, non pas seulement de tel genre, mais de telle forme particulière du genre donné. Ce sera sa ressemblance exacte, en dehors du fini, en dehors de tout accident.

Mais qu'est-ce que cette limite qu'il s'agit partout d'effacer? En géométrie, ce que, pour parler comme les philosophes, nous nommons ici la *limite* [1], c'est une grandeur finie et assignable, qui diminue par degrés à mesure que l'on tend vers l'infini, et qui s'évanouit quand on l'atteint. En

[1] Avec les philosophes, nous appelons ici *limite*, non plus, comme les mathématiciens, le terme extrême vers lequel converge la quantité croissante ou décroissante, mais, au contraire, l'intervalle qui sépare de ce terme final la quantité qui s'en approche.

est-il de même en métaphysique? Quand on compare l'intelligence finie à l'intelligence infinie, qu'est-ce qui constitue la limite? Suffit-il, pour accomplir le procédé métaphysique infinitésimal, d'ajouter l'adjectif *infini* au mot qui nomme une qualité finie des créatures?

Il s'en faut de beaucoup. Prenons pour exemple la manière dont l'auteur qui décrit si nettement le procédé l'applique à étudier l'intelligence divine.

« Je dis que l'intelligence divine est la connaissance, absolument distincte, de tous les possibles.

« Il y a dans l'intelligence humaine des représentations distinctes, et tout esprit intelligent n'est tel que parce qu'il peut connaître et lui-même et ce qui n'est pas lui. Ce *pouvoir* de connaître est une réalité positive; c'est donc un attribut commun et à Dieu et à l'esprit créé; mais en Dieu ne se trouveront point les *limites* qui se rencontrent dans l'intelligence créée.

« Quelles sont ces limites? La première, c'est que l'intelligence créée est faculté et non pas acte. L'intelligence créée n'est pas toujours en acte, car souvent elle n'est qu'en puissance; et lorsqu'elle est en acte sur un point, elle n'est qu'en puissance sur le reste. Elle est donc seulement *faculté*. Il

n'en est pas de même en Dieu. L'intelligence divine n'est point une faculté séparable de l'acte, mais elle est acte pur. Elle est toujours tout actuelle. Cela résulte de notre principe, que tout ce qui appartient à Dieu lui appartient dans toute l'étendue du possible. — En outre, l'intelligence créée connaît tantôt confusément, tantôt distinctement : elle ne connaît rien d'une manière adéquate ; elle ne connaît pas toutes choses en même temps, mais successivement et discursivement[1]. »

Qu'est-ce que l'intelligence finie ? qu'est-elle au fond ? quelle est sa réalité positive ? UN POUVOIR DE CONNAÎTRE. Là est le positif distinct de toute limite. Viennent ensuite les limites qui ne sont point un pur néant, mais qui sont les formes et degrés variables sous lesquels le pouvoir de connaître se développe dans les êtres finis. D'abord ce pouvoir de connaître ne connaît pas toujours. C'est un pouvoir, mais qui n'opère pas toujours ce qu'il peut. De plus, il ne connaît pas tout ; s'il s'applique à un point, il demeure en puissance sur le reste. Cet objet même qu'il voit actuellement, il ne le voit pas tout entier ; en tout, il y a plus à connaître que l'intelligence créée ne connaît. Puis ce

[1] Bilfing. Diluсid., phil. p. 345.

pouvoir connaît successivement : il passe d'un point à l'autre ; il additionne les fractions de la connaissance, et s'efforce d'en former un tout ; il est intermittent, partiel et discursif.

Voici donc deux points de vue : le premier, « pouvoir de connaître ; » le second, « pouvoir « de connaître ne s'exerçant qu'avec intermittence, « partiellement, successivement. » Mais on conçoit des différences extrêmes et des degrés sans nombre dans un pouvoir ainsi défini. Il y a des esprits où l'exercice de l'intelligence est très-rare ; chez d'autres, il est habituel. L'un ne connaît qu'une très-faible partie de ce que connaît l'autre ; l'un aperçoit en un instant d'innombrables et lointaines conséquences, qu'un autre esprit ne saisira qu'après des années de travail. Il y a des esprits qui ne sont guère que discursifs, tandis que d'autres sont plus ordinairement contemplatifs, et voient ensemble tout ce qu'ils voient. Dans tout cela, l'idée d'intelligence, prise en elle-même, est le fond invariable qui porte tous ces degrés et ces états divers des intelligences finies. Mais l'intermittence, la succession et la partialité des vues varient d'un esprit à un autre. Plus un esprit s'élève, plus ces accidents diminuent, plus on converge vers la notion d'intelligence toujours en

acte, en acte sur tous les possibles, en acte plein sur chaque possible, et sur tout possible à la fois. Tant qu'on reste dans le fini, ces accidents peuvent décroître indéfiniment, mais jamais s'annuler. Supposez qu'ils s'annullent : alors vous sortez du fini, et vous entrez dans l'infini de Dieu; vous arrivez immédiatement à l'idée d'*une intelligence adéquate et simultanée de tout intelligible.* Voilà l'idée de l'intelligence infinie à laquelle nous élève l'analyse de l'intelligence finie. Puis, si vous croyez à la Logique, vous affirmez l'existence actuelle de cette intelligence infinie. Vous comprenez qu'elle est la source, la cause et le principe, le modèle de toute intelligence finie.

Il en est de la lumière intelligible des esprits comme de la lumière visible des mondes. La source de la lumière, l'astre lumineux par lui-même, envoie dans l'espace son auréole immense. Mais qu'est-ce que prend, dans cette pleine auréole, chacune des terres qui voguent autour de lui ? D'abord les terres, n'étant pas lumineuses par elles-mêmes, n'ont qu'une simple puissance d'être éclairées; et cette puissance n'est pas toujours en acte, puisqu'il y a vicissitude de nuit et de jour. Pour tout point de chaque terre et pour chaque horizon, la lumière n'est qu'intermittente.

Mais quand un horizon voit le jour, et nage actuellement dans la lumière, reçoit-il toute la lumière possible? Non, certes, car il ne peut jamais recevoir qu'un imperceptible faisceau de l'immense auréole, de la lumineuse plénitude. Mais de plus, reçoit-il dans toute l'intensité possible ce que sa grandeur propre comporte de lumière? Non, certainement; car s'il était plus près, la lumière serait plus intense, et ces intensités varient suivant une loi connue. Enfin chaque horizon voit-il d'un même regard dans son soleil tout ce qu'il y peut voir? Non, puisque, pour obtenir la totalité successive de ses aspects possibles, il lui faut un labeur discursif d'un an.

Or, que devrait conclure de ces faits un être raisonnable, s'il en existe, sur la plus reculée des terres, sur ce globe obscur, enveloppé d'une couche d'épais nuages qui lui cachent la vue du soleil, et n'en laissent jamais voir que la lumière diffuse? Que saurait du soleil l'habitant d'un tel monde? Voici ce qu'il verrait : sur le globe où il vit, la lumière est intermittente, et vient toujours du même côté; quand la planète s'approche de ce côté, la lumière devient plus intense; de plus, le calcul montre que d'autres globes, plus rapprochés du point d'où semble venir la lumière, en re-

çoivent plus. Ne faut-il pas conclure qu'en approchant de ce point central, la lumière devient plus intense, et qu'en ce point est concentrée toute la lumière que se partagent les mondes, et toute celle qu'ils ne se partagent point? qu'elle y est tout entière? qu'elle y est sans intermittence, sans décroissance ni vicissitude, et que là se trouve ramassé dans un perpétuel midi tout ce que les terres ne recueillent que jour par jour, et en courant à travers les saisons?

Oui, les terres, s'il en est, qui ne voient du soleil que sa lumière diffuse et indirecte, sans en apercevoir jamais le disque, source du jour, doivent conclure le soleil sans le voir. Cependant, s'il est sur ces terres des esprits froids et rigoureux, qui entendent ne jamais conclure au delà de ce qu'ils aperçoivent, peut-être nient-ils le soleil; peut-être regardent-ils avec pitié les enthousiastes qui croient, sur ces données insuffisantes, à l'existence de l'astre qui répand la lumière; peut-être soutiennent-ils que tout se passe, pour les quelques planètes bien connues, comme s'il y avait un soleil central, mais que rien n'autorise à soutenir scientifiquement son existence. Il est au contraire bien à croire, diraient-ils, qu'au delà de la planète la plus centrale, il n'y a rien, et qu'il n'y a point de

monde lumineux par lui-même, monde dont les faits connus ne donnent point l'analogue. La croissance des intensités lumineuses, à mesure qu'une planète est plus près du centre commun de gravité, centre bien probablement vide, tient sans doute à une autre cause, comme serait leur plus grande densité et la plus grande rapidité de leurs mouvements. Les enthousiastes qui placent un foyer de lumière dans ce centre de figure du système, centre vide des mondes réels et peuplés, sont d'heureux insensés, qui manifestement tirent des données de l'expérience et des prémisses du raisonnement une conclusion qui n'y est pas contenue.

Et pourtant nous, qui voyons le soleil, que disons-nous? Nous le savons, les enthousiastes ont raison. De fait, il y a un soleil, et de plus la Logique le démontrerait aux globes qui ne le verraient pas, si sur ces globes la Logique n'est pas mutilée et réduite à la seule déduction, si l'on y sait supprimer les limites des réalités positives, pour affirmer l'existence pleine et infinie.

En toute forme, en tout mouvement, en toute expression rationnelle de grandeur variable de tout genre, soit qu'elle réponde au temps, à l'espace, au mouvement, soit qu'elle n'y réponde point, l'analyse infinitésimale, cet universel pro-

cédé de la raison appliqué aux mathématiques, l'analyse, disons-nous, atteint et met à part les deux éléments essentiels, le variable et l'invariable. C'est le fondement de son travail, au point qu'elle a, pour tous les cas possibles, une formule générale que nous avons déjà citée : $f'x + X\Delta x$. Ce sont les deux éléments mis à part. L'un, $f'x$, demeure invariable; l'autre, Δx, varie indéfiniment, pendant que l'autre, sans varier, renferme éminemment en lui tout le détail de ces changements. Pendant que le premier est immuable, le second peut s'anéantir, ou être conçu comme nul; et c'est cet anéantissement, ou, si l'on veut, cette hypothèse de l'anéantissement du second terme, qui laisse en évidence le principe infinitésimal, le principe générateur, le principe en dehors du temps, l'idée simple, éternelle, de l'espace, du mouvement et de toute quantité, loi et source des formes, des mouvements, des forces.

D'où il suit, encore une fois, que le procédé par lequel les philosophes démontrent l'existence de Dieu est le même que le procédé géométrique infinitésimal. Des deux côtés, c'est la raison s'élevant, à partir du créé, jusqu'à l'idée d'un attribut de Dieu; ici par le langage vulgaire et les formes ordinaires de la pensée, et à partir du monde

visible et de ses qualités, de l'âme et de ses facultés ; là, sous forme géométrique, par la langue algébrique, et à partir du temps, de l'espace, et des figures qu'implique l'espace, à partir du mouvement et des forces qui le produisent. De part et d'autre la raison atteint l'infini ; non pas l'infini vague et indéterminé des anciens, mais l'infini plein de lois et d'idées ; non pas l'infini de Hégel, l'infini abstrait, mais l'infini concret, c'est-à-dire l'infini conçu comme réellement et actuellement existant. Car le mouvement est concret, l'espace et le temps sont concrets, la pensée et la volonté sont concrètes, et le principe infinitésimal de ces forces ou choses concrètes, principe que l'on découvre au-dessous de l'espace, et du temps, et du mouvement, ne peut être un principe abstrait. Autrement il faut soutenir avec Hégel que le *néant* devient en vertu de ses propres forces : affirmation nécessaire dans le système qui pose que l'infini n'est pas, mais dont la nécessité même démontre, par l'absurde, que l'infini existe comme source et principe de toutes choses, portant tout et vivifiant tout, réellement et actuellement : l'infini, qui serait toujours ce qu'il est, si tout ce qui n'est pas lui était conçu comme nul, ou même était anéanti.

CHAPITRE VII.

RÉSUMÉ SUR L'INDUCTION OU PROCÉDÉ DIALECTIQUE.

I.

Rendons-nous compte du chemin que nous avons parcouru jusqu'ici dans l'étude du procédé dialectique. Nous l'avons étudié dans Platon, qui le distingue radicalement du syllogisme, en montrant qu'il s'élève au principe non contenu dans le point de départ, tandis que le syllogisme part d'un principe, en tire les conséquences par déduction, et ne peut jamais s'élever au-dessus de son point de départ.

Nous l'avons ensuite étudié dans Aristote, qui

le distingue radicalement du syllogisme, en affirmant que l'induction est en quelque sorte l'opposé du syllogisme ; qu'elle pose les majeures ou principes, ce que ne peut le syllogisme, lequel déduit seulement à partir des principes ou majeures.

Nous avons vu ensuite que, si les modernes le confondent assez souvent avec le vague procédé de tâtonnement attribué à Bacon, cependant de bons esprits signalent sur ce point une lacune et demandent le vrai nom de ce procédé inconnu, dont ils entrevoient l'existence. Il est à regretter, dit Royer-Collard, que ce procédé n'ait pas encore de nom dans la science. Et Jouffroy espère qu'une science plus avancée donnera la formule de ces jugements rapides que portent spontanément les hommes. Cette formule, nous l'avons donnée ; c'est celle du procédé infinitésimal : « Passer du fini à l'infini « par l'effacement des limites du fini. » Ce nom, nous le proposons : c'est, si l'on veut, LE PROCÉDÉ INFINITÉSIMAL ; ou pour prendre un nom plus classique, plus ancien et plus général, c'est le *procédé dialectique* comparé au *procédé syllogistique*. La racine des deux mots *dialectique* et *syllogistique* exprime assez bien que le premier des deux procédés est transcendant, c'est-à-dire s'élève au-dessus de son point de départ, et va du même au dif-

férent, tandis que l'autre enchaîne ses déductions par un lien continu, ne va que du même au même, et ne peut que déduire par voie d'identité. Nous croyons néanmoins que l'INDUCTION sera toujours le nom vulgaire et usité du procédé qui s'élève aux principes.

Nous avons ensuite cherché dans la langue les membres épars de ce procédé, et nous avons trouvé que les mots *perception*, *abstraction*, *généralisation*, *analogie* et *induction* l'expriment chacun sous quelque point de vue. L'acte de simple perception franchit l'abîme d'une sensation à un jugement implicite. L'abstraction, qui généralise, efface les accidents, les caractères individuels des données sensibles. La généralisation, comme le remarque fort bien Malebranche, passe d'un petit nombre d'individus à tous les individus possibles, c'est-à-dire en un sens du fini à l'infini. L'analogie, légitimement appliquée, montre, dans l'image qu'on voit, les caractères du modèle invisible ; de sorte que tous ces actes de la pensée pris ensemble réalisent plus ou moins le mot de saint Paul : « Les perfections invisibles de Dieu sont aperçues par l'intelligence, dans la vue de ce monde créé. »

Après ces considérations préliminaires, nous avons fait connaître le procédé dialectique, en le

mettant en action sous les yeux du lecteur. Son application à la science du monde visible crée l'astronomie, la science la plus achevée que l'esprit humain ait produite. Son application aux mathématiques crée le calcul infinitésimal, qui est le grand levier de la science moderne, mathématique, physique et mécanique. Et nous voyons déjà combien cette découverte peut réagir sur la logique, en montrant la légitimité et l'exactitude rigoureuse du principal des procédés de la raison, procédé que tant de logiciens oubliaient ou méconnaissaient.

Dans ces deux exemples vivants, qui sont les deux grands chefs-d'œuvre de la Logique humaine, nous avons pu comprendre la nature du procédé dialectique. Dans Kepler, nous trouvons comme point de départ quelques faits, quelques observations en nombre fini, relatives au mouvement d'une planète. De cette donnée, savoir : un nombre fini de phénomènes particuliers et contingents, l'esprit s'est élevé à l'idée nécessaire, qui régit comme loi l'infinité possible des faits de même nature. L'esprit a réellement passé du fini à l'infini, mais il lui a fallu pour cela, par le fait et dans la pratique, un puissant ressort ; il fallait croire fermement d'avance, comme Kepler, qu'il y a des lois, c'est-à-dire que les idées éternelles de Dieu gouver-

nent le monde, que le monde, en quelque manière, ressemble à Dieu. Il fallait que la raison prétendît chercher Dieu dans la nature, avec cette ferme conviction, ou implicite ou explicite, que le monde visible est une certaine figure ou un certain miroir, dans lequel notre intelligence peut voir Dieu. Il fallait croire à l'analogie du monde des corps et du monde des esprits et du monde divin. Il fallait posséder et suivre avec docilité ces données primitives de lumière naturelle que Dieu nous donne, par lesquelles il nous parle, par lesquelles il opère en nous plus de la moitié de la science. Il fallait croire qu'étant donnée une seule planète, grain de poussière dans l'immensité, sa loi serait celle de tous les astres ; et qu'étant donnés quelques points de l'orbite, ces quelques points devraient rentrer dans une forme immuable et simple et imposée de Dieu au mouvement de cet atome, comme à celui de tous les autres. Étant donnée cette foi, qui est plus de la moitié de la science, il fallait regarder la nature visible avec une infatigable attention, il fallait lire correctement les données sensibles, afin d'en découvrir la loi particulière et d'en fixer le caractère précis.

Pour cela il fallait appliquer le procédé dialectique ou inductif, tel que nous l'avons décrit dans

notre étude sur le calcul infinitésimal. De même que le calcul infinitésimal cherche à trouver la loi intime d'une forme, la loi simple de sa continuité, la loi unique qui lie tout point au point suivant, et pour cela cherche dans le rapport de deux points quelconques, séparés par une distance variable, la partie variable et la partie invariable de ce rapport, de même Kepler, étant données plusieurs positions de son astre, devait les comparer entre elles, pour en découvrir l'unité. Sans insister ici sur la nécessité de les rapporter au soleil et non pas à la terre, point de comparaison relativement auquel la loi eût été comme insaisissable, disons qu'il fallait éliminer la partie variable et individuelle de ces positions, pour ne conserver que leur partie constante, chacune étant, à la première vue, différente. Si toutes ces positions avaient été également distantes du soleil, la loi était trouvée, c'était le cercle. Mais toutes offraient quelque inégalité. Il y avait donc au moins une partie différente et variable dans le rapport de chaque point au soleil ou de chaque point à l'égard de tout autre. Y avait-il un élément commun, constant pour toutes les positions ? En d'autres termes, y avait-il une loi ? et quel était cet élément constant ou quelle était la loi ? Continuant à comparer pour

chercher l'unité sous la différence, Kepler trouve enfin que, si chaque point différait de tout autre, dans sa position relative au soleil, tous s'accordaient en ceci : qu'en prenant à côté du soleil un certain point idéal, et rattachant chaque position de l'astre et au soleil et à ce point, la somme de ces deux distances réunies était toujours la même pour toutes les positions de l'astre. C'était la loi. C'était dire que le soleil et l'autre point étaient deux foyers d'une ellipse dont toutes les positions de la planète occupaient la circonférence. Donc, faire abstraction des inégalités relatives au soleil, et de toute autre circonstance individuelle, effacer toutes ces circonstances par la pensée, pour saisir la partie constante dans la position de chaque point, c'est-à-dire l'égalité sommaire des distances aux foyers, c'était trouver la loi. C'est le travail analogue à celui du mathématicien qui, partant de l'équation d'une courbe fx, trouve sa fonction dérivée $f' x$, c'est-à-dire la partie constante du rapport entre deux points quelconques. Quand cette partie invariable est trouvée, le mathématicien affirme que si l'on passe du discontinu au continu, c'est-à-dire du fini à l'infini, cette partie invariable subsiste, et est la loi de la continuité, de l'élément infinitésimal.

De même Kepler dut affirmer, après avoir découvert cette partie constante dans un nombre fini de cas, qu'elle subsiste dans tous les cas.

Quant à la découverte de Leibniz, nous voyons Leibniz convaincu d'avance que Dieu gouverne tout conformément à lui-même et que les règles du fini réussissent dans l'infini et réciproquement. Dès lors, il croit pouvoir analyser le fini géométrique pour juger de l'infini géométrique, et il puise, par contre, dans l'infini géométrique des règles pour le fini ; il passe du discontinu et du divisible au continu et à l'indivisible, et affirme de l'un ce qu'il trouve dans l'autre, moins la limite. Il découvre dans le fini deux éléments, l'un variable et l'autre invariable ; il efface le second et il affirme que le premier subsiste dans l'infini, dans l'indivisible et le continu. Il agit en géométrie comme il agit en psychologie et en métaphysique : les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, moins les limites, et il affirme que ces perfections infinies, illimitées, dont cet effacement donne quelque idée, sont vraies et subsistent en Dieu.

Tel est le procédé dialectique ou inductif : même méthode en physique, en géométrie et en métaphysique.

II.

Il semble à propos de nous demander ici à quoi peut nous conduire, relativement à la connaissance de Dieu, le procédé dialectique dans son application au monde visible, telle que nous l'avons trouvée dans Kepler; puis dans son autre application au monde abstrait de la géométrie, telle que Leibniz l'a pratiquée.

Le procédé dialectique, dans son application à l'étude du monde visible, nous élève à la connaissance des lois. La raison croit d'avance à des lois; mais elle en veut connaître le caractère précis. Les lois, comme le disait saint Augustin, d'après l'Écriture sainte, ce sont des nombres et des figures gouvernant la matière, les forces et les mouvements. Cette matière, ces forces et ces mouvements sont des choses contingentes, qui sont, mais pourraient n'être pas. Les lois, ce sont des idées nécessaires, comme la géométrie, ou plutôt elles sont la géométrie même. C'est là le degré inférieur du monde intelligible qu'avait en vue Platon, lorsqu'il parle de la géométrie qui a le songe, mais non la vue de

l'Être. Ce résultat vérifie dans le détail l'antique parole : « Dieu gouverne tout par mesure et par « nombres; » et le mot de saint Augustin : « Ce sont « les nombres qui règnent; » et cet autre de Descartes : « Tout se fait par formes et mouvements. » Ce n'est pas tout : l'intérêt théorique principal consiste ici à atteindre l'idée de l'infini dans ces figures, dans ces mouvements, dans l'espace, le temps, et la force que suppose le mouvement. Dans les idées de figures parfaites et continues, mais abstraites, la raison découvre l'idée abstraite de l'infini, et à travers le temps, l'espace, la force, le mouvement, choses concrètes, elle saisit l'idée de l'infini, conçu comme réellement et actuellement existant. C'est là le degré supérieur de l'intelligible dont parle Platon, et dans lequel la géométrie est rattachée à son principe.

Mais, étant donnée l'idée abstraite de l'infini, la philosophie se demande si cette idée peut exister dans notre esprit sans correspondre à rien de réel ; puis, étant donnés des forces et des mouvements, l'espace et la durée, dont la continuité absolue ne s'explique que par l'existence de l'infini actuel, il s'ensuit immédiatement que l'infini réel et actuel existe. De sorte que le procédé dialectique, scientifiquement appliqué à l'étude du

monde visible, et puis à l'analyse intime des lois, des formes et des mouvements, conduit à quelque idée de plusieurs attributs de Dieu : simplicité, immensité, force infinie, loi nécessaire.

Il ne faut pas dire pour cela que la géométrie démontre l'existence de Dieu, et qu'il s'agit ici d'une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, la preuve par le calcul infinitésimal. Pour nous, nous n'avons jamais eu cette ridicule pensée.

En effet, nous arrivons par le calcul infinitésimal appliqué à la géométrie pure à l'idée abstraite de l'infini. Voilà tout. L'infini abstrait est-il Dieu? Non, il n'est rien. C'est le Dieu de Hégel, qui est athée. L'infini mathématique n'existe pas dans la nature, comme on l'enseigne d'ordinaire, et comme l'a démontré le cardinal Gerdil dans sa dissertation sur l'infini absolu. L'infini mathématique est une abstraction. Rien dans la nature n'est infini. A cette idée abstraite de l'infini que notre esprit conçoit ne répond, dans la nature créée, aucune réalité. L'infini n'a sa réalité qu'en Dieu. Mais par contre-coup il en résulte que toute idée de l'infini est une certaine idée de Dieu. Donc si la géométrie nous mène à l'idée d'infini, la raison peut ultérieurement s'emparer de cette idée abstraite, idée que notre esprit rencontre d'ailleurs

partout, indépendamment de toute géométrie et de tout procédé scientifique, et elle peut, à partir de cette idée, considérée comme un effet de Dieu en nous, établir les démonstrations ordinaires de l'existence de Dieu. Ce n'est pas démontrer Dieu par la géométrie, c'est le démontrer seulement par l'idée d'infini en nous. Cette démonstration est connue, surtout depuis l'admirable développement que Fénelon lui a donné. Au fond, toute idée vraie en nous, étant bien pesée, comme au reste toute créature et tout mouvement des créatures, tout démontre l'existence de Dieu. Les idées qui nous viennent par la géométrie ne sont pas exemptes de cette loi commune. C'est-à-dire qu'à partir d'une idée réellement existant en nous, surtout si c'est l'idée de l'infini, qu'elle nous vienne par la géométrie ou sans la géométrie, la saine philosophie démontre l'existence de Dieu.

Mais il n'y a pas seulement la géométrie pure, il y a la géométrie appliquée aux mouvements, au temps et à l'espace. Et ici l'analyse infinitésimale démontre que sous les phénomènes du temps, de l'espace et du mouvement, il y a l'infini, non plus abstrait, mais réellement et actuellement existant.

L'analyse infinitésimale démontre cela avec une précision et un détail que la raison, libre de toute

formule géométrique et scientifique, n'avait pas encore rencontrés. Mais qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire, qu'étant donné le mouvement, phénomène réel, qui ne peut exister ni être conçu si Dieu n'existe pas, — ce qu'on a toujours enseigné, — la raison, à partir du fait du mouvement, démontre l'existence de Dieu. Mais c'est la démonstration bien connue d'Aristote ; c'est celle que saint Thomas développe amplement et dans la Somme théologique et dans la Somme philosophique. Oui, à partir du fait du mouvement, on peut, on doit démontrer l'existence de Dieu ; car Dieu est seul cause première de tout mouvement ; rien ne se peut mouvoir sans Dieu, surtout si l'on définit le mouvement, comme Aristote, comme saint Thomas d'Aquin, le passage de la puissance à l'acte. Alors la démonstration par le mouvement est celle de Descartes, comme nous l'avons montré dans notre Traité de la connaissance de Dieu. Alors il est clair que tout mouvement implique à l'origine le moteur immobile d'Aristote, et que tout passage de la puissance à l'acte, qui est la vie même du monde visible et des esprits créés, prouve l'existence de l'Être éternellement en acte. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'effets sans causes, et point de série de causes secondes sans cause première.

Qu'y a-t-il d'étonnant si l'analyse infinitésimale, appliquée à l'étude du mouvement, retrouve l'équivalent de ces idées, et les précise?

L'analyse infinitésimale appliquée donne, selon nous, plus de détail et de précision à la démonstration antique de l'existence de Dieu par le mouvement, et la met sous les yeux avec une clarté saisissante.

Mais le plus grand service que le calcul infinitésimal ait rendu à la philosophie, c'est de faire mieux comprendre la rigueur du procédé inductif général. Si ce procédé dialectique, que nous avons décrit, s'applique à la géométrie, la transfigure et l'élève à une incalculable puissance, il s'ensuit que ce procédé logique général est un procédé légitime et puissant, rigoureux comme le syllogisme, et plus fécond. Donc, quand les sceptiques objectent à toutes nos démonstrations de l'existence de Dieu, qui toutes impliquent essentiellement le procédé dialectique, quand ils objectent que le raisonnement n'est pas rigoureux, que la déduction est interrompue, la chaîne des identités brisée, qu'on franchit des abîmes, que l'on passe du fini à l'infini, ce qui, disent-ils, est impossible, c'est qu'ils supposent que la raison n'a qu'un seul procédé, le syllogisme, qui va d'identités en identités, et qu'ils

ignorent que la raison possède, avant tout, le procédé dialectique ou inductif, qui passe très-réellement et très-rigoureusement, en géométrie et ailleurs, du fini à l'infini, procédé sans lequel la pensée serait impossible. Le seul fait du calcul infinitésimal renverse toutes leurs objections.

Donc il est bien entendu : 1° que le procédé infinitésimal appliqué à la géométrie pure ne fait que nous donner l'idée de l'infini abstrait, et dès lors ne démontre pas l'existence de Dieu; 2° que ce procédé, appliqué à l'analyse du mouvement, ne fait que préciser dans le détail l'ancienne preuve de l'existence de Dieu par le mouvement; et encore, ne voyons-nous pas clairement, nous l'avouons, comment l'idée d'une force infinie, qu'implique le mouvement, comment l'idée de durée continue et de grandeur continue, mène nécessairement à celle d'un Dieu sage et bon, intelligent et personnel. Saint Thomas franchit ces abîmes, je le sais; mais j'aime mieux, avec Clarke, reprendre pied dans la réalité, et démontrer la sagesse infinie de Dieu, à partir de la sagesse finie qu'il met en nous. Quoi qu'il en soit, une chose subsiste : c'est que le procédé dialectique, qui démontre l'existence de Dieu, dans toutes les démonstrations connues, est un procédé logique général, qui, appliqué aux mathé-

matiques, a créé le calcul infinitésimal : cette remarque, d'une part, démontre la légitimité du procédé, et prouve, par contre-coup, ce qu'avaient avancé Descartes et Leibniz aussi bien que le cardinal Gerdil, que la démonstration de l'existence de Dieu est d'une rigueur mathématique.

III.

Appliqué à l'étude du monde visible, le procédé dialectique en trouve les lois, lois géométriques, lois nécessaires, immuables, absolues en elles-mêmes [1], quoique la nature créée soumise à ces lois

[1] Nous disons *nécessaires en elles-mêmes*, en ce sens que toutes les vérités géométriques sont des vérités nécessaires. Mais nous ne disons nullement que les lois de la nature soient nécessaires, en ce sens que Dieu n'eût pu donner au monde d'autres lois. Cette proposition, à nos yeux, serait fausse et très-voisine de l'hérésie. Toute la géométrie est nécessaire ; mais, évidemment, Dieu peut choisir dans l'infinie géométrie.

J'admets aussi que l'on puisse appeler *lois* de la nature certaines habitudes des choses, certaines répétitions des phénomènes, qui n'aient rien de géométrique. Cependant, en présence de ce texte sacré, si conforme d'ailleurs à la raison et à la science : « Dieu a « *tout* créé sous le nombre, la mesure et le poids ; » en présence de ce texte, je suis porté à croire que les vraies lois de la nature, bien

ne soit pas nécessaire, mais contingente. Appliqué à l'étude de ces lois elles-mêmes, considérées dans leur essence intime et dans la loi de leur génération, il nous conduit à l'idée abstraite de l'infini, en petitesse et en grandeur, en simplicité et en immensité. Appliqué à l'analyse du mouvement dans le temps et l'espace, par le calcul infinitésimal, on arrive à l'idée d'une immensité continue infinie, d'une durée continue infinie, et d'une force infinie réellement existante. Ce procédé consiste donc, soit qu'on le sache ou qu'on l'ignore, à chercher Dieu et à voir Dieu dans la nature : car chercher la loi sous les faits, l'unité et la stabilité dans le multiple et le mobile, c'est chercher Dieu sans le savoir ; c'est chercher le sens de ce signe sensible qu'on appelle la nature, c'est voir comment la nature signifie Dieu et ses différents attributs.

Ce n'est pas seulement l'unité et la stabilité que cherche la raison dans la nature ; elle y cherche tous les attributs de Dieu. A travers les choses contingentes, elle recherche l'idée d'être absolu, de substance absolue ; à travers le temps et l'espace, les deux idées d'éternité, d'immensité ; à travers la

comprises, ont toujours forme géométrique (*omnia in numero et mensurâ*).

série des causes secondes, l'idée de cause première et de cause finale.

Appuyons encore ces idées sur la doctrine et l'autorité de l'homme qui, en ce siècle, a le mieux pressenti l'existence du procédé infinitésimal, et qui en a demandé le nom.

« Considérons, dit Royer-Collard, notre âme en face de la nature[1]. Les sensations qu'elle produit en nous sont en nous des modifications de notre âme. Mais en même temps la sensation, ou du moins quelques sensations ont l'étonnante vertu de nous faire sortir de nous-mêmes, et de nous faire savoir que l'impression qui est en nous vient d'un être qui est hors de nous. Les sensations du toucher, par exemple, ont cette étrange propriété. Si je viens à toucher un corps dur, je suis intérieurement modifié d'une certaine manière, je change d'état, voilà la sensation. Mais en même temps que je change d'état, j'ai la conception subite d'une chose étendue et solide qui résiste à mon effort. Non-seulement je conçois cette chose, mais j'affirme la réalité de son existence. Bien plus, je juge sans défiance qu'elle existait avant d'être touchée, et

[1] Fragments de Royer-Collard, à la suite des Œuvres de Reid. T. IV, p. 431 (2e édit.).

qu'elle continuera d'exister quand je ne la toucherai plus. C'est cette connaissance, et cette suite de jugements qu'elle implique, que nous appelons *perception*. Nous renfermons sous ce mot toutes *les croyances* qui se développent dans l'exercice des sens. Ces croyances qui ne donnent ni le raisonnement pur ni l'expérience raisonnée, ayant été peu remarquées et n'ayant trouvé place dans aucune théorie accréditée, n'avaient pas de nom dans le vocabulaire philosophique.

« Ainsi c'est un acte de foi naturel, inévitable, inexplicable, antérieur à tout raisonnement, qui affirme l'être et la substance, et les affirme comme permanents et comme causes de nos sensations.

« Mais si l'on veut creuser l'origine de ces idées de substance, de durée et de cause, on est conduit à la découverte de la plus singulière des lois de la pensée humaine, loi antérieure à la perception et sans laquelle celle-ci ne s'accomplirait pas.

« C'est que les sens nous montrent des *qualités* et que nous affirmons des choses. C'est que le tact, par exemple, dont l'objet est l'étendue impénétrable, ne porterait dans notre esprit aucune de ces idées, si nous ne les avions auparavant. La perception les puise donc dans une autre source. Elles vont du dedans au dehors, par une sorte d'induc-

tion dont la nature seule a le secret et qu'elle seule légitime. La perception qui les emprunte au dedans les réalise impérieusement au dehors; et la croyance qu'elle produit n'est pas moins irrésistible que celle qui serait produite par l'intuition immédiate. Le fait est merveilleux, mais il est indubitable. C'est une loi primitive de la croyance humaine.

« Ce procédé, par lequel nous transférons hors de nous, dans la perception, ce que nous n'avons pu observer qu'en nous-mêmes, je l'appelle *induction,* pour le distinguer de la *déduction,* avec laquelle il n'a rien de commun. Quoique la conscience de notre propre existence soit, de fait, le commencement, l'occasion et la condition de toute la connaissance extérieure que nous recevons par les sens, elle ne garantit point au raisonnement la certitude de cette connaissance, dont elle reste à jamais distincte.

« L'induction dont nous parlons ici, distincte de l'expérience comme du raisonnement, et libre du joug des hypothèses, ne permet à la pensée aucune incertitude. Ses *jugements* universels et *absolus* ont la force de la nécessité.

« Nous durons. De là nous comprenons la durée extérieure. Mais ce n'est pas tout : à l'occasion de la durée contingente et limitée des choses, nous

comprenons *une durée nécessaire et illimitée*, théâtre éternel de toutes les existences ; et non-seulement nous la comprenons, mais nous sommes invinciblement persuadés de sa réalité !

« Comme la notion d'une durée limitée nous suggère celle d'une durée sans bornes, qui n'a pu commencer et qui ne pourrait pas finir, de même la notion d'une étendue limitée nous suggère celle d'une étendue infinie et nécessaire, qui demeure immobile, tandis que les corps s'y meuvent en tous sens. Le temps se perd dans l'éternité, l'espace dans l'immensité. Newton a cru que c'est Dieu lui-même qui, étant partout et toujours, constitue l'immensité et l'éternité, en qui se meuvent et vivent toutes choses ; et Clarke a tiré de là le sublime argument qui prétend prouver *à priori* l'existence d'un être immense et éternel. Toujours est-il qu'en décrivant et qu'en suivant dans son progrès l'induction appliquée à la durée finie, à l'étendue finie, nous la voyons créer l'infini dans la pensée de l'homme. Elle va jusque-là.

« Mais c'est lorsqu'elle s'applique à l'idée de cause, que cette induction progressive crée la loi la plus énergique et la plus féconde de la croyance humaine, celle qui l'élève jusqu'à l'auteur de l'univers. *Tout ce qui commence à exister a été produit*

par une cause, est un jugement primitif que l'idée de cause nous fait concevoir irrésistiblement. Les sceptiques ont prouvé sans réplique qu'on ne tire ce jugement, ni de l'expérience, ni du raisonnement, et il le faut nier, ou reconnaître que c'est une croyance primitive, universelle et nécessaire de la nature humaine.

« De là l'induction s'élève aussitôt à la cause première et à la volonté première, source commune de toutes les volontés contingentes ; cause première et nécessaire que la pensée de l'homme affirme sans la connaître, dont vient toute force, toute loi. »

Sans garantir dans tous ses détails l'exactitude parfaite de la doctrine que nous venons d'analyser, ou plutôt de reproduire presque textuellement, nous disons que l'ensemble en est fondamental.

On le voit, dans tout ce procédé que Royer-Collard nomme procédé de perception et d'induction, il n'y a point de déduction antérieure aux affirmations ; et quant à l'expérience, elle éveille ces affirmations, mais ne les fournit pas. Ces lumières sont en nous ; elles sont données par la nature, c'est-à-dire par Dieu même, qui vivifie ainsi notre nature, et qui, comme le dit saint Thomas d'Aquin, met en nous la lumière naturelle de

la raison, lumière dans laquelle il nous parle. (*Ex lumine naturali rationis divinitus interiùs indito, quo in nobis loquitur Deus. — Ipsum naturale lumen rationis est illustratio Dei.*)

Cette lumière nous est donnée implicitement; elle est véritablement la lumière universelle qui éclaire toût homme venant en ce monde. Elle ne donne pas d'abord des idées claires, mais des *croyances* ou idées implicites qui sont en nous sans nous. Ces croyances peuvent se nommer aussi le sens divin en nous; c'est la raison de Dieu, qui parle en nous sans nous. Le devoir de notre raison est de les écouter, de s'y soumettre, non de les discuter. La raison humaine qui les écoute a la foi naturelle; elle repose sur ses bases véritables, et vit de la vie de son principe; celle qui les discute ou qui les rejette ne vit pas, parce qu'elle ne vit pas de la vie de son principe, qui est raison première, elle qui n'est pas raison première, elle ne vit pas; elle se renie, s'épuise, s'évanouit et se détruit.

« La vie intellectuelle, dit Royer-Collard, est « une succession non interrompue, non pas seule- « ment d'idées, mais de croyances explicites ou « implicites. Les croyances de l'esprit sont les « forces de l'âme et les mobiles de la volonté. Ce

« qui nous détermine à croire, nous l'appelons « *évidence* (VUE). Il y a donc autant de sortes d'évi- « dence qu'il y a de lois fondamentales de la « croyance. La raison ne rend pas compte de « l'évidence. L'y condamner, c'est l'anéantir. Si le « raisonnement ne s'appuyait pas sur des principes « antérieurs à la raison, l'analyse n'aurait point « de fin, ni la synthèse de commencement. Ce sont « les lois fondamentales de la croyance qui consti- « tuent l'intelligence; et comme elles découlent « de la même source, elles ont la même autorité : « elles jugent au même titre; il n'y a point d'appel « du tribunal des uns au tribunal des autres Qui « se révolte contre une seule se révolte contre « toutes, et abdique toute sa nature.

« Le rebelle alors, comme le remarque Royer- « Collard, nie successivement tout ; la perception, « la conscience, la mémoire, le sens moral, *toute* « *la raison*. Il anéantit l'étendue. Il nie la liberté. « Il *nie* le vice et la vertu, *et les axiomes* de la rai- « son. *Le néant même n'est plus nul, il entre dans* « *le domaine de l'être, il est quelque chose*. Je ne « déclame point, toutes ces conséquences ont été « tirées avec une exactitude qui ne laisse rien « à désirer ni à contester : les exemples sont « connus. »

Cette belle et simple analyse des sources de la connaissance met en lumière la nature et le fond du procédé dialectique, acte fondamental de la vie raisonnable.

Elle établit que la lumière, disons le sens divin, est d'abord en nous, sans nous, nous donnant, sous forme de croyances implicites ou obscures, la vérité. Puis le témoignage extérieur, celui des sens, celui des faits de la conscience, celui de la parole, éveille ces croyances obscures et en fait des idées. Le créé se présente au dehors pour rendre témoignage à la lumière qui est en nous. Mais cette lumière, toujours inspirée au dedans, et réveillée par le témoignage extérieur, notre esprit s'y soumet ou ne s'y soumet pas. Il en devient fils; ou bien il refuse de naître de ce père, et de se développer sous cette donnée. S'il veut naître de lui-même, de lui seul, *à priori,* comme s'il était raison première, il reste dans les ténèbres et ne naît pas. S'il veut naître de Dieu, il vit; il passe à la lumière, à la connaissance de l'infini par le fini, de Dieu par la nature.

L'élan et le ressort de ce passage inconcevable de la nature à Dieu et du fini à l'infini, le fond même du procédé infinitésimal, c'est réellement, comme le répète Royer-Collard, un acte de foi;

c'est une croyance que Dieu inspire d'abord et que l'esprit accepte par un acte. « Penser, c'est vouloir, « dit encore Royer-Collard. La connaissance est « inséparable de quelque degré d'attention, l'at- « tention de quelque exercice de la volonté (p. 436). « Penser, c'est vouloir : la pensée est active de sa « nature, et c'est pour cela qu'elle est un si noble « privilége, et qu'elle nous élève au-dessus de la « matière inerte, dont les mouvements ne sont pas « des actions, et qui ne veut rien de ce qu'elle « fait. » Oui, la pensée est active, et il y a au fond du procédé dialectique intellectuel, non-seulement le sens de l'infini, croyance offerte, mais un acte et un mouvement volontaire vers l'infini, croyance reçue, acte de foi.

Nier cela, c'est nier le résultat le plus solide et le plus positif des travaux de la pensée humaine depuis deux siècles.

Il y a, répétons-le bien, au fond du procédé dialectique, acte fondamental de la vie raisonnable, un acte de volonté, un acte libre, un choix, un acte de foi que l'esprit exécute ou refuse, par suite duquel l'esprit va vers l'être et monte vers l'infini, ou baisse vers le néant, comme l'observe Royer-Collard, comme l'avaient observé Platon, Leibniz, comme le prouve toute l'histoire de la

philosophie, et surtout l'étonnant et lumineux exemple des sophistes contemporains.

IV.

Nous croyons avoir établi que le procédé *dialectique* est le procédé fondamental et principal de la raison.

Dans le procédé syllogistique, la raison passe, par voie d'identité, d'une vérité à une seconde que la première implique. Le syllogisme développe, mais n'ajoute pas. Le procédé inductif, au contraire, ajoute des clartés nouvelles aux anciennes; il passe d'une première vérité à une seconde que ne contient pas la première, et qui ne la touche point; il passe de l'une à l'autre, non plus en marchant pas à pas, mais en franchissant un abîme avec ses ailes, selon le mot platonicien.

On peut dire que ce procédé a trois degrés : la perception, l'induction, le procédé infinitésimal proprement dit, ou la dialectique poussée à bout.

La perception, comme le démontre Royer-Collard, après les Écossais, et comme on l'admet au-

jourd'hui, implique un acte de foi naturel, supérieur à tout raisonnement, et qu'aucun raisonnement ne peut ni ne doit vouloir remplacer, sous peine de détruire la raison. Cet acte de foi affirme l'être.

L'induction implique un autre acte de foi, la foi aux lois; c'est-à-dire, la foi à l'unité dans la variété, à la stabilité dans le mouvement de la nature.

Mais la perception qui affirme les êtres particuliers, l'induction qui affirme les lois particulières, ne constituent pas le mouvement total de la raison dans cette voie. La raison poussée à bout, développée dans tout son cours, veut aller et arrive jusqu'à l'infini même. C'est exactement ce que dit Newton, à la fin de son livre sur la lumière, en parlant de la philosophie naturelle poussée à bout par l'*analyse* ou l'*induction*[1]. A la vue des êtres particuliers, elle affirme l'Être infini; et, à la vue des lois particulières ou contingentes, elle affirme les lois éternelles, universelles et nécessaires. C'est le procédé infinitésimal proprement dit. La raison cherche l'infini. Elle part de l'infini, implicite pour elle, qui la touche et l'inspire et dont le sens s'éveille par le témoignage du fini; elle part de cet infini

[1] Nous avons cité ce texte dans la Préface de cette édition.

implicite pour chercher l'infini explicite et lumineux ; c'est-à-dire, en termes plus simples et plus incontestables, que Dieu est le principe et la fin de la raison ; que notre raison part de Dieu et cherche Dieu, et que c'est là son but, sa nature et sa loi

Il est certain, de fait, aussi bien que théoriquement, que la raison, par son légitime et fondamental procédé, qui est tout à la fois vulgaire et scientifique, poétique et mathématique, absolument inattaquable pour qui ne nie pas la raison, tend à Dieu et le trouve. Elle trouve, c'est-à-dire elle affirme l'être infini, nécessaire, éternel et immense, absolu et unique, cause première, cause finale des choses.

Mais est-ce là le dernier mouvement de l'âme vers l'infini ? Est-ce là la dernière démarche de la raison ? Est-ce là ce que saint Thomas et saint Augustin appellent la fin dernière de la raison ?

Non, il reste encore une chose sans laquelle tout ce qui précède ne suffit pas à l'homme.

Je vois les vérités mathématiques et autres vérités nécessaires, disait saint Augustin ; elles sont éternelles, immuables, invariables, donc en elles-mêmes elles sont en Dieu et elles sont Dieu. Pourquoi donc mon cœur ne tressaille-t-il pas ? Comment se fait-il que cette vue de Dieu me laisse froid ? Si je

voyais Dieu même, est-ce que je ne serais pas enivré de cette vue comme par un torrent de délices? Qu'est-ce donc que cette vue froide de Dieu?

C'est ici que nous répondons par la grande doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les deux ordres de l'intelligible divin. La fin naturelle de la raison, c'est la vue indirecte, spéculative et abstraite de la vérité qui est Dieu; la fin surnaturelle de la raison consiste dans la vue directe, immédiate de Dieu.

Nous avons déjà développé cette vérité dans notre Traité de la connaissance de Dieu[1]. Mais nous allons la présenter ici sous un autre point de vue. Pour cela, nous essayons de traiter un sujet qui, en Logique, pourra d'abord sembler étrange; mais il le faut. Car il s'agit ici du point le plus important de la philosophie, et de la destinée intellectuelle de l'homme.

[1] 2e partie : Des deux degrés de l'intelligible divin.

LIVRE CINQUIÈME.

LES VERTUS INTELLECTUELLES INSPIRÉES.

—•—

CHAPITRE IER.

LES VERTUS INTELLECTUELLES INSPIRÉES.

—•—

I.

Il nous faut du courage et beaucoup de résolution pour écrire le chapitre que l'on va lire, et nous avons ici besoin de dire à nos lecteurs : Frappez, mais écoutez ; ou plutôt, afin de leur épargner une injustice, nous leur dirons : Écoutez avant de frapper. Mais c'est que nous sommes décidé à parler de la SCIENCE INFUSE.

Attendez que notre pensée soit dite, et que le sens du mot vous soit connu. Il se pourrait que le XVIII[e] siècle eût ri mal à propos de la science infuse.

Dans ce qui précède, nous avons montré la raison parvenue à sa fin naturelle, c'est-à-dire à une connaissance de Dieu naturelle, abstraite, médiate, indirecte, puisée dans le miroir des créatures. Mais, comme l'enseigne la théologie catholique, la raison, outre sa fin naturelle, la raison a une fin dernière surnaturelle. La raison, dit saint Thomas d'Aquin, est capable d'une double perfection, selon qu'elle se trouve éclairée par la lumière naturelle seulement, ou qu'elle est de plus éclairée par la lumière surnaturelle. Nous avons amplement commenté cette doctrine dans notre traité de la *Connaissance de Dieu*. Nous avons exposé ce que saint Thomas nomme « les deux modes ou degrés de « l'intelligible divin » (*duplex veritatis modus...... duplici veritate divinorum intelligibilium existente*).

Le degré inférieur de l'intelligible divin est celui que notre raison peut atteindre naturellement ; mais elle ne peut, par ses seules forces naturelles, s'élever jusqu'à l'autre. On n'y parvient qu'avec la foi et la révélation. Ce degré, que saint Thomas nomme la fin dernière de la raison, est celui dont saint Augustin dit : « C'est la raison parvenant à sa

« fin » (*ratio perveniens ad finem suum*) ; c'est celui que désigne Pascal, lorsqu'il parle de la dernière démarche de la raison.

Selon nous, c'est ce degré de l'intelligible divin dont Platon sentait le besoin lorsqu'il parlait du dernier terme de la marche intellectuelle (τέλος τῆς πορείας) qui consiste, dit-il, à voir le souverain bien lui-même en lui-même (αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λαβῇ. Rep., VII, 532.)

Non-seulement Platon, mais tous les hommes, tout être raisonnable porte naturellement en lui un désir inné d'arriver à ce plus haut degré de l'intelligible divin, c'est-à-dire d'arriver à voir Dieu. « Car, « comme le dit saint Thomas d'Aquin, dès que l'es-« prit arrive à quelque connaissance de Dieu par la « vue de la création, il veut voir aussitôt la cause « dont cet effet lui a démontré l'existence[1]. » Et c'est pourquoi presque toutes les écoles théologiques enseignent que le désir inné de voir Dieu existe naturellement dans toute créature raisonnable[2]. Et en effet, est-ce que l'âme de l'homme, à mesure qu'elle s'élève dans la connaissance rationnelle de Dieu et de

[1] *Contra gent.*, lib. III, cap. 50.

[2] « Inesse naturaliter creaturæ rationali appetitum innatum ad « visionem Dei intuitivam. » Voir l'Appendice du second volume de la Connaissance de Dieu.

la vérité, ne sent pas, de plus en plus vivement, l'insuffisance et la vanité de cette science, pour combler son désir de savoir et son besoin de voir? A mesure qu'elle connaît davantage, cette âme ne sent-elle pas un vide toujours plus grand? Ne sent-elle pas que cette science, tout humaine, est pâle, est froide et creuse, quelque certaine qu'elle soit? Quand un esprit véritablement pénétrant regarde en face et perce jusqu'au fond ses plus claires pensées, ne voit-il pas que, même les plus certaines et les plus nécessaires, ne sont pas l'être, la vie, ni la vérité substantielle, mais seulement des ombres de l'être, des traces de Dieu, et des fantômes divins; ombres, fantômes, reflets et traces de Dieu, grandes choses, mais qui ne sont pas Dieu; qui viennent de Dieu, mais ne le montrent pas lui-même, en son essence et sa substance? Quiconque ne voit pas cela est un enfant dans l'ordre intellectuel, et doit grandir et avancer, jusqu'à ce que l'expérience virile de la pensée lui ait appris ce qu'est notre lumière présente, et ce qu'elle peut, comme aussi ce qu'elle ne peut pas et n'est pas. Elle n'est point la lumière absolue, vue en face et dans sa source même : elle en est l'ombre ou l'image réfléchie.

Mais, si nous voyons l'ombre de la lumière, c'est que la lumière est et vit. Ne la pourrons-nous jamais

voir elle-même? Oui, sans doute, dans l'éternité. Mais n'en arrive-t-il rien jusqu'à nous dès cette vie? Pourquoi non, s'il est vrai que la foi, la foi vivante, est un état de l'âme qui met en nous le commencement de la vie éternelle? Et si nous sommes chrétiens, si nous croyons au catéchisme qui nous a été enseigné dans notre enfance, ne nous sommes-nous jamais demandé ce que peuvent être ces dons du Saint-Esprit qu'on nomme les dons de sagesse, d'intelligence, de science? Peut-être avons-nous pensé que ces dons ne concernent que quelques âmes privilégiées, à qui Dieu fait miraculeusement d'étranges révélations. Or, écoutez saint Thomas d'Aquin : « Toute âme en état de grâce, dit-il, « possède le don d'intelligence[1]. » Il y a donc, selon l'enseignement chrétien, une lumière nécessaire que Dieu donne à tout homme, parce qu'il est homme, et une autre lumière que l'âme peut ou perdre ou gagner, selon que Dieu, par sa grâce, habite ou n'habite pas en elle.

Mais comment ferons-nous comprendre ces choses aux esprits qui n'ont pas la foi, ou qui ont établi, entre leur science d'une part, et leur foi d'autre part,

[1] Nullus habens gratiam caret dono intellectus. 2ª. 2ª. q. VIII, art. IV.

un mur infranchissable? Peut-être les prierons-nous de se recueillir devant Dieu, de rappeller tous leurs souvenirs, et de se demander s'ils n'ont jamais été sollicités ou éclairés, de loin en loin, par une autre lumière bien différente de leur lumière habituelle, humaine et naturelle? Par exemple, il y a un âge dans la vie, avant les ruines et les dévastations d'esprit et de cœur qu'apporte d'ordinaire l'explosion de la puberté, il y a un âge d'angélique innocence, d'énergique et simple droiture, d'implicite clairvoyance où se réalise, pour beaucoup d'hommes, quelque chose de ce que nous apprend l'Évangile au sujet du Sauveur enfant: « L'enfant, dit l'Évan-« gile, croissait en grâce et en sagesse devant Dieu « et devant les hommes, » et il instruisait les docteurs. N'avons-nous jamais, à douze ans, entrevu quelque éclair de cette lumière de grâce et de divine sagesse? N'avions-nous point alors sur la vertu, sur la justice, sur la véracité, sur la pureté virginale, sur l'effrayante laideur des moindres fautes, sur le respect et sur l'amour des hommes, sur la compassion pour les pauvres, sur le devoir de poursuivre tout mal, sur la force que donne le droit, sur la présence intime de Dieu, sur la plénitude du bonheur qu'il veut donner à tous, sur sa paternelle providence; n'avions-nous pas, sur toutes ces véri-

tés, certaines données de lumière implicite, sereine et vivifiante ; certaine puissance d'intuition, d'admiration, de foi ; certaine capacité d'inspiration, qui seraient aujourd'hui pour nous, si nous ne les avions perdues, d'inépuisables sources de science, d'éloquence, de poésie, et surtout d'héroïques vertus? Notre langage peut-être est devenu, sur toutes ces choses, plus flexible et plus varié, notre pensée plus analytique, notre conduite plus réfléchie. Mais qu'avons-nous fait de nos sources, de nos sources de lumière et de feu ? Peut-être étiez-vous cet enfant que prit le Sauveur, qu'il posa devant lui, et sur le front duquel il imprima un baiser de sa bouche? Si vous aviez, dans votre âge mûr, avec toute votre science acquise et votre puissance d'analyse, les vertus intellectuelles et la séve lumineuse qu'à douze ans Dieu mettait en vous, vous sauriez aujourd'hui ce qu'est la science infuse, ce qu'est le don de science, de sagesse et d'intelligence, et vous verriez peut-être cette sainte lumière ne point se borner aux bases sacrées de la justice et de la morale, mais se ramifier en même temps, avec une merveilleuse souplesse et une puissante fécondité, dans tout le détail de la connaissance, dans toute la science de l'homme, de la nature, et de ses rapports avec Dieu.

Aujourd'hui, vous n'avez plus en vous qu'une lumière de détail, qui ne se réunit à aucun soleil vivifiant; faible lumière, lumière flottante et vacillante, lumière inquiète sous le souffle toujours renaissant de perpétuelles incertitudes; lumière sans chaleur, sans bonheur, sans fécondité; qui ne se développe point d'elle-même, de nuit et de jour, soit que l'homme veille, soit qu'il dorme, comme les germes divins dont parle l'Évangile; lumière qui ne s'aide point elle-même, que vous acquérez seul, très-pauvrement à la sueur de votre front, et qui, venue avec grande peine et grand labeur, se dissipe et s'oublie dès que l'effort qui la ramasse est arrêté; lumière sans intuition, qui ne voit point l'intérieur des choses, ni rien en Dieu, ni Dieu en rien, mais qui vous montre seulement dans votre tête des mots, des textes, des formules, des souvenirs d'idées d'autrui ou de vos idées d'autrefois.

II.

Je voudrais, par ce qui précède, avoir fait entrevoir à ceux qui ne le soupçonnent pas qu'il y a ou qu'il peut y avoir deux lumières. Mais comment

caractériser précisément ces deux lumières? Nous avons établi, dans notre traité de la *Connaissance de Dieu,* que la lumière naturelle ne montre pas Dieu, ni l'essence des choses, mais seulement les lois, l'idée de Dieu abstraite, c'est-à-dire, la ressemblance ou l'image de Dieu dans le miroir des créatures. Il est incontestable cependant que notre esprit, arrivé là, désire encore et veut voir immédiatement ce dont il connaît l'existence. Or, ce désir ultérieur de l'esprit démontre l'existence de l'autre lumière. Mais comment la décrire?

Rien ne saurait mieux faire comprendre cette distinction fondamentale qu'une image indiquée par Kant, comme symbole de ce qu'il nomme les idées de la raison pure. Ce symbole nous était familier depuis de longues années, lorsque nous avons eu la joie de le trouver dans la *Critique de la raison pure*. Cette image a le même sens, au fond, que la caverne de Platon.

Platon disait que notre esprit, avant la possession du vrai principe philosophique, est comme un prisonnier dans une caverne, tournant le dos à la lumière et aux objets que la lumière éclaire, et ne voyant en face de lui, sur les murailles de sa prison, que l'ombre des objets.

Kant emploie une comparaison moins poétique,

mais plus savante, plus précise et plus vraie dans les détails.

On a, de tout temps, comparé l'entendement à un miroir. Nous voyons maintenant dans un miroir, dit saint Paul (*in speculo*). L'entendement humain est comparable à un miroir, dit Bacon (*instar speculi*). La comparaison est vulgaire, et par conséquent bonne. Or, disait Kant, notre esprit offre, à l'égard de la lumière intellectuelle, des phénomènes comparables aux phénomènes produits par les miroirs ardents sous l'action du soleil. Ces miroirs ont la forme de coupes, de calices; miroirs par le dedans, miroirs par le dehors. Présentez au soleil la face extérieure du calice, le dos de la coupe, miroir aussi, qu'arrivera-t-il? Il se forme, au foyer de ce miroir convexe, foyer que la science nomme *imaginaire* et non *réel*, il se forme une image abstraite du soleil, qui est un point où paraissent converger des rayons qui réellement divergent. C'est donc une apparence, une illusion d'optique, qui nous fait voir dans le miroir ce qui n'existe point en lui. C'est une lumière sans chaleur et sans feu, une image sans substance et sans vie. Mais présentez aux mêmes rayons l'intérieur du calice : que se passe-t-il? Le calice recueille en lui la lumière, comme une liqueur, en un foyer que la science

nomme *foyer réel*, parce que c'est un centre ardent, lumineux et puissant, où se croisent des rayons réels du soleil. On pourrait appeler diffuse la lumière de l'autre foyer produite par les rayons que disperse le dos de la coupe. On peut nommer infuse la lumière du foyer réel, produite par les rayons que recueille le cœur du calice.

Je crois de même que bien des hommes n'offrent à la lumière que les dehors de l'âme, et n'ont que des idées abstraites. Ils ne portent dans leur esprit que le foyer imaginaire du vrai. D'autres présentent au divin soleil le cœur de l'âme, et conçoivent un foyer réel de lumière, une vertu lumineuse infuse, au centre de leur cœur. Les premiers n'arrivent pas à la puberté de l'esprit. Ce sont des esprits qui meurent en boutons. Ils ne se sont jamais ouverts. Un bouton roulé sur lui-même, enveloppé de sa feuille verte, ne reçoit que par le dehors ce que lui envoie le soleil. Mais la fleur ouverte en calice présente aux rayons vivifiants son foyer intérieur, et, à mesure qu'elle s'ouvre et qu'elle boit la lumière, elle déploie sa beauté, ses couleurs, ses parfums et son fruit.

Et s'il faut dire ici notre pensée entière, quoique un peu énigmatiquement, il nous semble que l'âme de l'homme est naturellement comparable à une

Ellipse, close en elle-même, renfermant en elle ses foyers et n'y portant point Dieu, Dieu même conçu par l'intelligence et l'amour. Il faut une surnaturelle transformation, pour que l'ellipse s'ouvre, et prenne la forme d'une fleur ouverte, d'un calice, d'un miroir ardent. Le miroir ardent est nommé par la science miroir parabolique. Et qu'est-ce que la Parabole ? Cette courbe, dont nous avons donné la figure à propos du calcul infinitésimal, qui ressemble en effet à un calice, qu'est-elle aux yeux de la géométrie, sinon une ellipse ouverte et qui a envoyé à l'infini l'un de ses deux foyers? Notre âme ne s'ouvre qu'en s'unissant à Dieu, et en fixant sa racine principale dans la vie éternelle, dans l'infini, en Dieu. Elle ne s'ouvre qu'en sortant d'elle-même, comme le dit Fénelon, pour entrer dans l'infini de Dieu. Alors seulement elle reçoit les célestes vertus infuses; et c'est pourquoi Thomassin dit que les vertus n'appartiennent pas à l'âme renfermée en elle-même, mais à celle qui s'est ouverte, qui s'est élancée hors d'elle-même pour se donner à Dieu [1].

C'est alors que les vertus intellectuelles aussi bien

[1] Virtutes non in se acquiescentis, sed extra se prosilientis animæ eruptiones sunt.

que les vertus morales, comme s'exprime la théologie, les dons de sagesse, d'intelligence, de science, les fruits du Saint-Esprit, commencent à se verser dans notre âme dès cette vie, et forment dans le calice de l'âme un foyer réel, emprunté au soleil de justice. Et pendant que les vertus divines proprement dites, la foi, l'espérance et la charité, unissent notre âme à la lumière directement et immédiatement, et sont peut-être ce foyer surnaturel de l'âme qui est en Dieu, dans l'infini; en même temps, à partir du foyer qui est à l'infini, par notre foi et notre amour, descendent dans l'autre foyer demeuré sur la terre, qui est notre raison, descendent les vertus et les dons, pour relever notre raison, dit saint Thomas, pour ranimer toutes les forces de l'âme, et les soumettre à cette raison redevenue capable d'inspiration divine, et flexible aux mouvements de Dieu [1].

[1] Iª. 2ª. q. LXVIII, art. VIII, corp. Sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ.

III.

Mais passons à de plus fortes autorités, à celle de l'Évangile. Écoutons la doctrine du Maître des hommes.

L'Évangile est encore inconnu ; ses paroles sont des sources insondées, absolument inépuisables, d'étincelante et féconde lumière. Heureux ceux qui, cherchant la sagesse, trouveront leur point d'appui philosophique dans l'Évangile !

Le Sauveur donc nous parle ainsi : « Je vous le « dis en vérité, celui qui écoute ma parole, et croit « en moi, a la vie éternelle. Comme le Père a la vie « en lui, de même il donne au Fils d'avoir la vie en « lui. — Vous, vous n'avez pas le Verbe de Dieu « fixé en vous, parce que vous ne croyez pas à celui « qui l'envoie. Je le sais, vous n'avez pas en vous « l'amour de Dieu. — Moi, je ne suis pas seul, mais « mon Père est en moi [1]. »

Pour nous, en lisant ces paroles et celles qui les entourent, et l'admirable commentaire qu'en donne l'Église, nous y voyons, nous y sentons les deux

[1] Ev. Joann., cap. V et VI.

états de la lumière dans l'âme. — Car ou l'âme a la vie en elle, ou elle n'a pas la vie en elle. Or la vie, dit le même Évangile de saint Jean, la vie est la lumière des hommes (*vita erat lux hominum*). L'âme n'a pas la lumière en elle, ou elle a en elle cette lumière. Et elle n'a en elle cette lumière, comme l'enseigne notre Sauveur, que par la foi, par la grâce et l'amour. La lumière hors de nous a été décrite ci-dessus. Or voici, ce me semble, d'après l'Évangile, les deux principaux caractères de la lumière en nous. Celle-ci est à la fois ardente et lumineuse, tandis que l'autre, la lumière naturelle, a sans doute aussi sa chaleur, mais comparable à un rayon d'hiver, qui diminue le froid, mais ne donne point l'été. En second lieu, la lumière en nous, substantielle, non plus abstraite, devient comme un autre vivant qui vit en nous; c'est un autre qui demeure en nous, qui ne nous laisse pas seuls, qui parle, qui répond, qui inspire et provoque, et qui agit en nous sans nous. Il nous aide, il nous soutient, il nous guide; il répare le mal, il nous relève, il nous pardonne et il nous aime. Nous sentons que nous ne sommes pas seuls; nous nous sentons aimés, guidés, soutenus, portés par un plus sage, par un plus fort, par un plus grand que nous. Rappelez-vous, si vous avez

passé par cette désolation, ou si vous y vivez encore, rappelez-vous l'état d'une âme qui sent certainement qu'elle est seule, qui, après avoir porté quelqu'un en soi par l'amour, s'aperçoit après la rupture qu'elle est seule. Cette âme dans sa pure jeunesse avait, par la foi et l'amour, porté Dieu; puis, laissant Dieu, elle a porté une créature. Maintenant elle ne porte plus rien, elle n'est plus unie à personne, elle est seule. O désert! ô désolation! ô âme désespérée, si elle n'est pas éteinte! ô âme éteinte, si elle n'est pas désespérée! Si les sources de l'amour sont taries, vous ne pouvez souffrir, parce que vous n'êtes plus rien. Espérons donc que vous souffrez. Heureux si vous souffrez beaucoup! Heureux si votre esprit souffre comme votre cœur, et si vous avez bien la double soif de la justice et de la vérité, de l'amour et de la lumière.

Alors — et c'est l'histoire de bien des âmes — vous poursuivrez avec ardeur la lumière qui est hors de vous, la lumière que l'étude et la réflexion solitaire, plus solitaire que vous ne pensez, ramasse avec effort dans votre tête. Vous la trouverez vide et pâle, superficielle, certaine peut-être, mais inutile; claire peut-être, mais sans mystère ni profondeur, sans progrès spontané, donnant peu,

promettant moins, conséquente et logique, mais sans fécondité et sans félicité. Vous ne pouvez l'aimer, et vous n'espérez pas en elle. Ce n'est pas un être, ce n'est pas la vie, ce n'est pas une source, c'est un calque, une image, un fantôme, une abstraction. Je vous admire si, dans la recherche de la vérité, vous pouvez vous en tenir à ce degré. D'ordinaire on ne s'y tient pas; on retombe dans la vie vulgaire, dans les sens et leurs joies, ou bien l'on monte plus haut.

Et où va-t-on, si ce n'est à l'autre lumière? Il y aura peut-être, par la grâce de Dieu, dans votre vie, quelque révolution pratique, un brusque et fondamental changement, un réveil et une vie nouvelle. Alors, jamais arbuste, presque mort sous la gelée, n'aura bu, par ses racines exténuées, l'eau de la neige fondante, et, par ses branches flétries et ses pâles bourgeons, le vent tiède du midi, avec autant d'avidité qu'en aura votre âme à s'enivrer du retour de la lumière chaude. Cette lumière réveillera tout, je dis tout, dans votre esprit, dans votre cœur, dans votre corps : sentiments oubliés, idées perdues, fibres mortes ou paralysées, reprendront vie, mouvement et sensibilité. Des milliers de germes, arrêtés et profondément enfouis, comme l'ont été parfois des grains de blé sous le plomb

d'un sépulcre, recommenceront à fermenter sous la douce excitation de la lumière vivante. Votre âme redeviendra sensible dans toute son étendue, et rentrera en communion avec tous les êtres, avec le monde physique dont le grand sens et la voix vous redeviendront perceptibles; avec les âmes dont tous les mouvements vous toucheront; avec Dieu même par le sens divin. Réveillé à la racine de l'âme, ce sens divin, principe de toute sensibilité véritable, vous rend le sens des âmes et le vrai sens de la nature. Votre racine profonde, la première de vos facultés, a repris sa vie pleine, et elle engendre en vous de nouveau les deux autres, comme la racine des plantes engendre les fleurs et les fruits, ou plutôt comme en Dieu, le Père, principe du Verbe et de l'amour, engendre le Verbe et produit l'amour. Mais, je vous prie, toutes ces choses se passeraient-elles en vous, si vous n'aviez la vie en vous? ou plutôt toutes ces choses ne sont-elles pas elles-mêmes la vie en vous? Mais, selon l'Évangile, qu'est-ce que la vie, sinon la lumière des hommes, Dieu même? Ne comprenez-vous pas qu'il est personnellement présent, que vous avez en vous son Verbe, son Verbe demeurant en vous (*Verbum ejus in vobis manens*); que vous avez en vous son amour substantiel (*dilectionem Dei in vobis*); qu'il se passe

dans votre âme ce qu'a dit le Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, mon Père et moi nous viendrons « en lui, et nous habiterons en lui avec l'Esprit de « vérité. » Vous n'êtes plus seul; la lumière personnelle est en vous; la lumière à l'état de source vous est donnée. Vous y sentez un avenir infini, un mystère infini et une profondeur insondable, développable dans l'éternité, et aussi dans le temps, pour produire les grands siècles, pour consoler les hommes, pour dompter la nature et pour régler le monde.

IV.

Nul doute que par la pureté de cœur, par l'innocence, ou conservée ou recouvrée, par la vertu, la foi et la religion, il n'y ait, dans l'homme, des capacités et des ressources d'esprit, de corps et de cœur que la plupart des hommes ne soupçonnent pas. C'est à cet ordre de ressources qu'appartient ce que la théologie nomme la science infuse, les vertus intellectuelles inspirées, que verse dans notre esprit le Verbe divin, quand il habite en nous par la foi et l'amour. Quel homme instruit ne s'est

parfois demandé de quelle source pouvaient venir à sainte Thérèse, par exemple, ses étonnantes lumières sur la vie, la nature et l'histoire de l'âme? De quelle source de semblables lumières pouvaient venir à de bien moindres esprits tout illettrés? Mais pour ne pas rester dans d'inutiles généralités, je citerai, entre bien d'autres, deux exemples vraiment frappants, et qu'on ne saurait s'expliquer que par le fait d'une science infuse directement versée de Dieu dans l'âme. Comment de pauvres filles, enfouies dans quelque monastère du XIe siècle, ont-elles écrit ce qui suit? Sainte Hildegarde — je ne citerai d'elle que deux lignes qui suffiront — écrit que Dieu lui révéla plusieurs mystères touchant la création. Elle rapporte cette révélation sous forme directe. Au sujet de l'origine de notre globe, je lis dans son texte ces mots : « Voici ce que le Seigneur « m'a dit : Les roches ont été en fusion dans le feu « et dans l'eau, et sont les ossements du globe ; et « j'ai fait naître de l'humidité verte, la terre féconde, « qui est la moelle du globe. » Voici le texte latin : *Lapides ex igne et aqua velut ossa fudi, et terram ex humiditate et viriditate quasi medullam constitui.* Personne, je crois, n'a jamais lu un résumé de géologie aussi scientifiquement précis dans chaque mot et dans l'ordre des mots ; où chaque mot im-

plique un chapitre, et où l'on trouve ce qui est aujourd'hui certain en science géologique, après avoir été si vivement et si longtemps controversé. Mais ce n'est pas assez dire : il y a dans ces deux lignes une sorte d'intuition immédiate de l'origine de notre globe terrestre ; cette âme a entrevu en Dieu, de je ne sais quelle manière, l'idée du globe naissant. Je comprends ce qu'elle dit d'elle-même, que, depuis sa première enfance, elle voyait sous le monde palpable un autre monde plus beau. Et n'est-ce pas là ce que cherche toute philosophie véritable, toute science digne de ce nom ? La philosophie cherche le monde idéal sous le monde visible. Elle cherche à remonter des créatures à leurs véritables idées en nous, et des idées en nous aux éternelles idées en Dieu, second terme de la raison, que la raison n'atteint pas par elle-même, mais seulement par la science que Dieu verse dans l'âme, quand l'âme lui est unie par l'amour et la foi.

Mais ce texte de sainte Hildegarde, et beaucoup d'autres analogues qu'on rencontre dans ses écrits, étonnent peut-être moins encore que le passage suivant d'une autre sainte, qui vivait à la même époque, et aussi dans l'un des mystiques monastères des bords du Rhin. Je ne puis traduire comme il faudrait ce style prodigieux, ce nerf, cet élan,

cette intuition, cette flamme, et l'éclatante beauté de ce latin transfiguré et pénétré de feu sacré jusque dans le nombre, la forme, le son des mots et des syllabes.

« Vous, mon peuple, peuple de religion sans « fraude, qui avez posé dans vos cœurs le dessein « de vaincre le monde, et de porter le ciel en vous, « ne vous détournez pas. Soyez stable dans la voie « de vision que vous avez choisie, et purifiez vos « yeux, afin de les élever à la contemplation de la « lumière où habite votre vie et votre rédemption. « Ce qui purifie l'œil du cœur, et le rend propre à « s'élever à la véritable lumière, le voici : le mépris « des soucis du siècle, la mortification du corps, la « contrition du cœur, la pure et fréquente confes- « sion de tout mal, le bain de larmes ; et lorsque « toute impureté est expulsée, voici ce qui élève le « regard : la méditation de l'admirable essence de « Dieu et de sa chaste vérité, la prière forte et pure, « la joie en Dieu, l'ardent désir du ciel. Embrassez « tout cela et restez-y ; avancez vers la lumière qui « s'offre à vous comme à ses fils, et descend d'elle- « même dans vos cœurs. Otez vos cœurs de vos « propres poitrines, et donnez-les à celui qui vous « parle, et il les remplira de splendeurs déifiques, « et vous serez fils de lumière et anges de Dieu...

« Fils d'Adam, vous semblerait-il méprisable de de-
« venir enfants de Dieu ? Pourquoi donc détournez-
« vous vos regards de la face de Celui qui donne
« aux hommes une telle puissance ? Vous surtout
« qui avez voulu demeurer pacifiques en ce monde,
« et vivre sur la terre comme des anges, vous qui
« êtes des flambeaux ardents, que le maître a pla-
« cés sur la montagne, pour éclairer les hommes
« et pour chasser par vos paroles et vos exemples
« les ténèbres du monde ; prenez garde que l'or-
« gueil et la cupidité n'éteignent votre lumière....
« Fils de la paix, détournez vos oreilles des cris
« du monde, et faites silence, pour écouter l'esprit
« qui parle en vous [1]. »



[1] « Vos ergo populus meus, populus non fictæ religionis, qui « posuistis in corde vestro mundum expugnare ! cœlum mente « gerere ! vos inquam declinate ab iis qui ejusmodi sunt et ne sitis « participes eorum. State in via visionis quam elegistis, et mundate « oculos cordis ut sublevare eos valeatis in contemplationem lucis « quam inhabitat vita et redemptio vestra. Quæ autem oculos cor- « dis emundant, ut ad verum lumen sublevari possint, hæc sunt : « secularis curæ abjectio, carnis afflictio, cordis contritio, fre- « quens et pura delecti confessio, et lavacrum fletus ; et cum foras « missa fuerit omnis immunditia, sursum ista eos extollunt : me- « ditatio admirabilis essentiæ Dei et castæ veritatis inspectio ; oratio « munda et valida, jubilus laudis et desiderium ardens in Deum. « Amplectimini hæc et in his estote, et occurrite vivifico lumini « quod tanquam filiis vobis se offert, et mentibus vestris se ultro

Si cette page n'est pas un fragment de la musique des anges, si ce n'est pas là de la lumière et de l'harmonie infuses, il nous faut renoncer à distinguer la terre du ciel. Et que dire de cette théorie de la science infuse : « Otez vos cœurs de vos propres « poitrines et donnez-les à celui qui vous parle, et « il les remplira de splendeur déifique, et vous se- « rez fils de lumière ? » Ne voyez-vous pas ce cœur, qui sort de lui-même pour entrer dans l'infini de Dieu ! cette âme qui s'ouvre vers le ciel, comme le calice d'une fleur vers le soleil, comme la coupe du miroir ardent, comme la parabole épanouie dans l'infini, qui a ôté de son calice l'un de ses deux foyers pour le poser dans l'infini, et qui, en retour, reçoit de l'infini, dans l'autre foyer du ca-

« ingerit. Abstrahite corda vestra a vobismetipsis, et date ea in hæc « quæ audistis, et implebuntur splendore deifico, et eritis filii lucis « et tanquam angeli Dei, qui non cessant inhiare Creatori suo, et « contemplationis vigorem in suam refundere originem. Filii Adam, « num parum vobis videtur filios Dei fieri ? Et quare faciem vestram « avertitis a contemplatione vultus ejus, qui dedit potestatem talem « hominibus ? vobis singulariter qui pacifici esse elegistis in mundo « et conformari angelis in terra. Vos estis lucernæ ardentes, quas « constituit Dominus illuminare verbis et exemplis vestris tenebras « mundi. Videte ne lumen, quod in vobis est, evacuetur a vento « superbiæ et cupiditatis.... Declinate aurem vestram, filii pacis, « a clamoribus mundi, et date silentium spiritui qui loquitur in « vobis. »

lice, la splendeur déifique, et la substantielle infusion de force, de lumière et de feu !

Je le demande, que faisons-nous du mot inspiration ? Pourquoi ce mot n'est-il plus aujourd'hui pour nous qu'un terme mythologique ? Pourquoi ne le prend-on plus au sérieux ? Parce que nos facultés sont affaissées par la plate incrédulité du siècle précédent. On ne croit qu'à ce que l'on touche directement par les yeux et par les oreilles ; on n'admet pas qu'un autre esprit puisse nous parler autrement qu'au moyen du son ; on ne croit pas que Dieu nous parle intérieurement. Mais est-ce que nous pouvons savoir quoi que ce soit, avoir une seule idée, comprendre la valeur d'un mot, sans que Dieu nous éclaire et nous parle au dedans ? Toute connaissance certaine, dit saint Thomas, vient de la lumière de la raison, directement versée dans l'intérieur de l'âme, et par laquelle Dieu parle en nous. Ne pas savoir cela, ne le pas croire, me paraît être le fait d'une ignorance presque animale. Et si tant d'hommes l'ignorent, c'est que l'humanité n'émerge que peu à peu, et bien lentement, au-dessus de l'animalité.

Mais si Dieu est nécessairement cause première de tout mouvement intellectuel, s'il nous éclaire et nous parle dans toute vérité ; ne comprenons-nous

pas qu'il peut nous éclairer et nous parler de deux manières? Parle-t-il de la même manière, et dit-il la même chose aux sages, et aux malheureux endormis dans les ténèbres de la sensualité? Il laisse à tous cette lumière nécessaire de la raison qu'on a parce qu'on est homme; mais il donne à ceux qui l'écoutent, qui croient et aiment, une autre lumière, substantielle et cordiale, libre, vivante et personnelle, qui est lui-même. Il dit à l'âme ce grand mot du prophète: « Moi qui vous parlais, me voici. » Il dit à l'âme le mot de Jésus-Christ à ses disciples, lorsque, la veille de sa mort, il leur parle de son amour: « Je ne vous appellerai plus « serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait « son maître. Mais je vous appelle mes amis, parce « que je vous dis tout, tout ce que me dit mon « Père. » Le Père parle autrement à ses enfants, autrement à ses ennemis. Sans doute, il veut faire de ses ennemis ses enfants; mais tant que la volonté libre se ferme à son amour, elle est ennemie. Tant qu'elle ferme l'oreille et n'entend pas la douce parole du Père, elle n'entend que le bruit nécessaire de ses lois. Tant qu'elle détourne le regard, elle ne voit que l'inévitable reflet de la lumière universelle; elle ne voit pas sa source dans le regard du Père. Cela est clair, raisonnable, manifeste d'avance. Eh

bien, nous nommons science infuse celle que Dieu verse dans l'esprit de l'homme, quand l'homme, par l'amour et la foi, est devenu enfant de Dieu. Qu'y a-t-il là d'étrange? Et pourquoi donc s'est-on moqué de la science infuse, sinon parce qu'on ne savait rien, et qu'on ne pensait à rien? Mais, je le sais, sur cette question de la science infuse et des vertus intellectuelles inspirées, nous sommes restés jusqu'à présent dans la théologie mystique, la poésie, la géométrie et les comparaisons. Ne pouvons-nous rien dire de plus humainement expérimental et de plus simplement raisonnable sur cette partie de la science de l'âme? Nous le pouvons, je crois, et c'est ce que nous allons tenter.

CHAPITRE II.

LES VERTUS INTELLECTUELLES INSPIRÉES (SUITE).

—∘—

I.

Appuyons-nous ici d'un témoignage contemporain vraiment considérable. Un homme que M. Cousin appelait le plus grand critique de l'Europe, et qui nous semble mériter ce nom par sa critique sur la portée de la philosophie pure, M. Hamilton, l'habile continuateur des Écossais, résume, dans son fragment *sur la doctrine de l'absolu,* ce que peut et ce que ne peut pas la raison de l'homme. Après avoir repoussé l'école qui borne la science à l'expérience seule, et l'expérience à la vue du monde par les sens, le savant professeur se rattache à la doctrine qui ajoute à l'expérience sensible l'observation des faits

de conscience, mais « qui n'accorde à l'homme « qu'une *connaissance relative* de l'être[1]. De ce « point de vue » il attaque « l'erreur des écoles qui, « en Allemagne et en France, ont fondé la doctrine « de l'absolu, et qui, regardant l'expérience comme « indigne du nom de science, comme n'atteignant « rien que de transitoire, de phénoménal, de dé-« pendant, affirment que la philosophie doit être « capable de saisir l'unité, l'*absolu*, IMMÉDIATEMENT « ET EN LUI-MÊME. Pour cela, ces écoles entendent « s'élancer non-seulement au-dessus du monde sen-« sible, mais encore au delà de la sphère de la con-« naissance personnelle, pour se placer hardiment « au centre même de l'être absolu, et de là, jetant « le regard sur l'être en lui-même, comme sur ses « relations, nous dévoiler la nature de Dieu, et « nous expliquer, depuis la première jusqu'à la der-« nière, la production de toutes les choses créées[2]... « et cela, par un acte de l'entendement qui se dé-« passe lui-même, ainsi que s'exprimait Kant[3]; par « un acte que M. de Schelling appelait l'*intuition* « *intellectuelle,* acte qui ne peut être conçu par l'en-« tendement, parce qu'il en dépasse la sphère[4]. »

[1] Hamilton. *Fragments* publiés par M. Louis Peisse, p. 3 et 4.
[2] Ibid., p. 8. — [3] Ibid., p. 24. — [4] Ibid., p. 28.

La méthode ainsi indiquée, M. Hamilton poursuit, et montre parfaitement[1] quel en doit être et quel en est le résultat. « Pour arriver à l'intuition de « l'absolu, on détruit et le sujet et l'objet de la con- « science. Mais que reste-t-il ? Rien. Alors on per- « sonnifie zéro : on lui impose le nom d'absolu, « et on s'imagine contempler l'existence absolue, « quand on ne contemple que l'absolue priva- « tion[2]. » C'est l'aboutissant nécessaire où vont tous les sophistes, dont nous avons dit si souvent qu'ils ne vont pas à l'être, mais au néant. Seulement, M. Hamilton, qui ne pouvait assez bien connaître Hegel, n'analyse pas complétement et ne formule pas nettement leur double erreur, savoir : 1° la négation de la lumière de Dieu, pour rester dans la raison pure, et atteindre par elle l'absolu : ce qui équivaut à nier le plus haut degré de l'intelligible divin, au moment même où ils y prétendent ; 2° le renversement de la raison naturelle, détournée de Dieu et dirigée vers le néant.

Quoi qu'il en soit, notre auteur, après avoir montré ce que ne peut pas la raison, et même selon nous, après lui avoir trop refusé, conclut toute son

[1] Hamilton. *Fragments* publiés par M. Louis Peisse, p. 29.
[2] Ibid., p. 30.

étude de la doctrine de l'absolu par ces graves et effrayantes paroles : « Ne pas désespérer de la phi-
« losophie, c'est la dernière faiblesse des nobles
« âmes. Plus l'intelligence est puissante, plus la
« confiance en ses forces est énergique, plus notre
« soif de la science est ardente, et moins nous
« sommes disposés à réfléchir sur l'incertitude de
« sa possession. Le désir est le père de la pensée.
« Ne voulant pas confesser que notre science n'est
« tout au plus que le reflet d'une réalité inconnue,
« nous nous efforçons de pénétrer jusqu'à l'être en
« lui-même, et ce que nous avons si ardemment
« cherché, nous croyons enfin l'avoir trouvé. Mais,
« semblables à Ixion, nous embrassons une nuée
« à la place d'une déesse. N'ayant conscience que
« de la limitation, nous croyons comprendre l'in-
« fini, et nous rêvons la possibilité d'identifier no-
« tre science humaine avec Dieu qui sait tout. C'est
« cette énergique tendance des plus vigoureux es-
« prits à outre-passer la sphère de nos facultés, qui
« fait qu'une ignorance savante est l'acquisition
« la plus difficile du savoir, suivant les paroles d'un
« philosophe oublié, mais profond : *Magna, immo*
« *maxima pars sapientiæ est quædam æquo animo*
« *nescire velle.* »

Ainsi, ce savant homme, cet esprit ferme et clair,

voit, comme Platon, comme tous ceux qui ont vu, que notre science, purement humaine, est TOUT AU PLUS LE REFLET D'UNE RÉALITÉ INCONNUE ; et que lorsque nous voulons pénétrer jusqu'à l'être en lui-même, et lorsque nous croyons l'avoir trouvé sur terre, par notre lumière naturelle, nous sommes des Ixions, saisissant une nuée, mais non pas la déesse. La nuée d'Ixion n'est-elle pas ce fantôme divin, cette ombre de ce qui est, dont parle Platon? N'est-elle pas ce degré inférieur de l'intelligible divin que nous disons abstrait et indirect, avec saint Augustin et saint Thomas d'Aquin? Seulement, ne nous moquons point ici de ce fantôme, ni de cette ombre, ni de cette nuée, ni de ce degré inférieur de l'intelligible divin, dont saint Thomas d'Aquin ne se moque point, mais qu'il estime profondément. Cette nuée est, dans la vie présente, le côté obscur de la colonne, moitié obscure et moitié lumineuse, qui, comme la colonne du désert, guide les enfants de Dieu vers la patrie promise. Ne nous moquons jamais de la raison, même dans sa fin première et naturelle. Ce calque de l'être même, ce reflet de la réalité, est un don naturel de Dieu, de Dieu qui donnera la réalité dans une lumière surnaturelle. Ne disons pas que notre science « n'est tout au plus

que ce reflet; » car elle est vraiment ce reflet. Ne disons pas qu'elle n'est que le reflet d'une réalité inconnue; réalité invisible, j'y consens, mais non pas inconnue; car cette réalité est Dieu; et la raison, que ce soit négativement ou positivement, a de lui quelque idée certaine. Seulement il faut dire qu'en effet elle ne voit pas Dieu; elle ne le voit pas en lui-même, et elle rêve, lorsqu'elle prétend identifier sa science avec celle de Dieu qui sait tout. Voilà sur ce point important la simple et précise vérité.

II.

Mais tournons-nous maintenant vers le penseur éminent dont nous citons le témoignage, et demandons-lui, à notre tour, ce qu'il fait dans sa philosophie « de cette dernière faiblesse des nobles âmes, qui ne désespèrent pas de la philosophie; de cette énergique tendance des plus « vigoureux esprits, qui veulent outre-passer la « sphère de nos facultés naturelles; de cette soif « ardente de la science, qui s'efforce de pénétrer « jusqu'à l'être en lui-même. » Que fait-il de tout

cela ? Raisonnable et prudente philosophie écossaise qui fondez tout sur l'observation intérieure des faits de conscience, que faites-vous, je vous prie, de ce fait capital de conscience que vous venez d'observer si bien ? C'est vous qui le dites et le montrez : les plus nobles âmes et les plus vigoureux esprits, arrivés à la limite de leurs facultés naturelles, veulent outre-passer ces limites, et, arrivés à l'intuition intellectuelle, à la vue du reflet, ils veulent voir la réalité. Vous signalez ce besoin dans les sophistes comme dans les philosophes, et affirmez que c'est l'erreur des plus nobles esprits ! Ne serait-ce point ce grand fait de conscience qu'affirme la théologie catholique en ces termes : « qu'il y a, dans la créature raisonnable, « un désir naturel inné de la vision intuitive de « Dieu (*creaturæ rationali inesse naturaliter ap- « petitum innatum, ad visionem intuitivam Dei*) ? » Et ne serait-ce point à ce fait, à ce besoin des plus nobles âmes, je dirai même de toutes les âmes, que répond ce qu'enseigne la foi chrétienne, savoir : qu'au delà de la lumière naturelle, il y a une lumière surnaturelle ; que nos facultés naturelles peuvent être élevées au-dessus d'elles-mêmes par des forces nouvelles et des principes nouveaux surajoutés de Dieu, et qu'au-dessus de l'intelligible divin qu'atteint

la raison par elle-même, il y a un autre degré de l'intelligible divin qu'elle ne saurait atteindre que par la foi et la révélation. N'est-ce point cela? Pour nous, nous le croyons depuis longtemps, et après avoir étudié toute la philosophie, de part en part, nous l'affirmons.

Et c'est ici le lieu de montrer par un exemple, exemple décisif, car il s'agit du point critique de toute philosophie, puisqu'il faut en ce monde désespérer ou espérer de la sagesse, selon qu'on résout la question ; c'est ici le lieu de montrer ce que c'est que la philosophie chrétienne. Voyez comment ce point, qui renferme tout, est résolu par notre docteur angélique, que je dis être de tous les philosophes le plus grand. Vous allez comprendre, je crois, comment saint Thomas d'Aquin explique, développe, dépasse toute la philosophie grecque, et la philosophie allemande, et la philosophie française, et celle des Écossais ; comment tous ces points de vue, tous ces systèmes sont des fragments ou des essais infructueux dont la très-haute philosophie de nos docteurs, aidés de la lumière de Dieu, nous présente l'ensemble et l'accomplissement.

La saine philosophie purement naturelle atteint vraiment son plus haut point dans Aristote, et

surtout dans Platon, ainsi que l'affirme saint Augustin. Platon donc pose la grande question. Il y a, dit-il, le degré inférieur de l'intelligible, qui est celui des sciences abstraites, mathématiques, non rattachées au principe unique de toute science, à l'idée de Dieu. Puis il y a l'idée de Dieu où s'élève la dialectique. Mais dans cet intelligible divin, il y a un terme dernier, qui serait la vue directe, l'intuition de l'être lui-même en lui-même. Platon pouvait dire cela, sous l'influence du désir naturel inné qu'a la créature raisonnable de voir Dieu ; mais c'est le dernier terme de ce que peut la raison. La raison peut parler ainsi, et conjecturer ce mystère ; mais elle ne saurait y atteindre. Ici Platon vacille. Tantôt il semble croire que le sage atteint ce terme suprême de la contemplation, et tantôt il affirme que l'âme n'y saurait parvenir que dans la vie future. Qu'est-ce que le plus sublime génie de l'ancien monde pouvait dire de plus grand? Mais voici que, dans le monde moderne, en dehors de la philosophie chrétienne, les uns affirment, comme les sceptiques, qu'on ne peut rien connaître ; d'autres qu'on ne peut connaître que les corps, parce qu'on les voit ; d'autres ajoutent qu'on peut connaître les esprits par la conscience que notre âme a d'elle-même. Mais

ces mêmes philosophes affirment, purement et simplement, qu'on ne peut rien connaître de plus; qu'il faut désespérer de la philosophie; qu'on n'a que des reflets, et que les nobles âmes, les esprits vigoureux, qui veulent connaître la vérité même, l'être même, s'égarent dans l'illusion.

Pendant ce temps, d'autres déclarent nettement qu'on connaît intuitivement l'être lui-même, et en lui-même, et dans toutes ses relations, et que la raison peut et doit parvenir à cette intuition immédiate. Ils entreprennent d'y parvenir, et disent qu'ils y sont parvenus.

Comparez maintenant l'ensemble de la philosophie chrétienne, représentée par saint Thomas, à tous ces systèmes incomplets, à ces points de vue partiels ou excessifs.

Le point de départ de la philosophie chrétienne consiste précisément à montrer les limites de notre raison naturelle, mais à enseigner en même temps qu'au delà de ces limites, il existe un ordre de vérités que Dieu peut révéler et qu'il a révélées. Elle enseigne qu'il y a deux lumières, une lumière naturelle et une lumière surnaturelle, comme on voit, par exemple, dans l'ordre physique deux lumières, l'une naturelle et l'autre artificielle. On explique ce que l'on entend par cette double lu-

mière. L'homme peut connaître la vérité, c'est-à-dire Dieu de deux manières. (*Est in his quæ de Deo confitemur duplex veritatis modus... duplici veritate divinorum intelligibilium existente*[1].) On ajoute que cette distinction n'est pas relative à Dieu, mais à l'homme seul. (*Dico enim duplicem veritatem divinorum non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet*[2].) Mais en quoi donc consiste cette distinction des deux lumières ou ces deux manières de connaître Dieu? C'est celle précisément qui nous occupe ici. L'esprit humain voit-il l'être en lui-même, c'est-à-dire Dieu lui-même ou seulement les reflets de son invisible réalité? C'est la question philosophique par excellence. Les uns disent qu'il est absolument impossible à l'homme de voir Dieu et qu'on n'en voit que les reflets; d'autres vont jusqu'à ignorer ce que sont ces reflets. D'autres affirment qu'il est nécessaire qu'on voie Dieu, directement, immédiatement, en lui-même; que, sans cela, il n'y a pas de philosophie. Mais qu'enseigne saint Thomas sur ce sujet? Il enseigne toute la vérité; il montre que les limites naturelles de la raison con-

[1] *Cont. Gent.*, cap. III et IV. — [2] Ibid.

sistent, en effet, en ce que l'homme ne voit pas Dieu en lui-même. (*Ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere*[1].) Quand on s'élève à Dieu par le spectacle du monde visible, des choses créées, on n'arrive pas à voir ce qu'est l'essence divine. (*Sensibilia ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit*[2].) On n'y vient pas non plus par l'étude de notre âme, qui nous élève aussi à la connaissance de Dieu. (*Nec ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit*[3].) Mais ce premier degré de l'intelligible divin n'est-il rien? C'est au contraire beaucoup, puisque c'est la connaissance vraie et certaine de l'existence de Dieu. Nous savons et nous démontrons que Dieu est Dieu connu dans ses attributs essentiels. Mais, arrivé là, l'homme est-il satisfait, ne désire-t-il plus rien? Ici saint Thomas voit aussi que les plus nobles âmes, que les plus vigoureux esprits, et même que toutes les âmes, tous les esprits désirent et cherchent autre chose. Car, dit-il, nous ne croyons pas bien connaître, tant que nous ne connaissons pas l'essence. (*Non enim arbitramur*

[1] *Cont. Gent.*, cap. III. — [2] Ibid. — [3] Ibid.

nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscamus[1].) Le désir naturel de savoir, inné à toute créature raisonnable, ne s'arrête qu'à la connaissance des essences. (*Non quiescit igitur sciendi desiderium naturale, omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis*[2].) Quand l'esprit sait que Dieu est cause de tout ce que l'on voit, il veut aussi voir Dieu dans sa substance. (*Per hoc quod cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant*[3].) Notre désir naturel de connaître n'est donc pas satisfait par cette première connaissance de Dieu, qui montre seulement que Dieu est, et non ce qu'il est en lui-même. (*Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est*[4].)

Voilà donc deux vérités bien établies. La raison naturelle sait que Dieu est, mais ne le voit pas en lui-même. Néanmoins, l'homme veut davantage : il veut voir Dieu. Or, ce sont les mêmes vérités qu'établissent les philosophes modestes qui observent avec le plus de bon sens les faits de l'âme, et qui disent : « La raison ne va pas plus loin ;

[1] *Cont. Gent.*, cap. L. — [2] Ibid. — [3] Ibid. — [4] Ibid.

« elle ne voit rien de la substance et de l'essence. « Cependant les plus nobles âmes et les plus vi« goureux esprits désirent plus ; ils veulent aller « jusqu'à l'essence du vrai. » Jusqu'ici nous sommes donc d'accord, mais voici où l'on se sépare. Ces penseurs judicieux, mais privés, en tant que penseurs, de la lumière chrétienne, ajoutent que ce désir est une illusion, qu'il n'a pas de sens, et que ne pas désespérer de la philosophie est la dernière illusion des grandes âmes. Or, saint Thomas n'admet point qu'un aussi grand fait, le plus grand des faits de l'âme, n'ait pas de sens ; il soutient que ce fait a une immense portée, et il entend ne point désespérer de la philosophie. « Ce qui est « impossible à l'homme, dit l'Évangile, est pos« sible à Dieu ; » c'est ce que dit la philosophie chrétienne. Elle affirme qu'au delà des limites naturelles de la raison, il y a un autre terme surnaturel auquel, par une divine opération de l'amour de Dieu notre Père, l'esprit peut être élevé. Le fond même du dogme chrétien consiste précisément à dire que l'homme a été créé pour arriver à la vision béatifique de Dieu. Donc, en premier lieu, sa nature est telle, qu'il est capable d'être élevé à cette vision de Dieu ; et de plus, par le fait, Dieu veut élever l'homme à cette surnaturelle intelligence de

ce qu'il est, à cette vue de l'essence divine en elle-même. De plus, enfin, l'observation démontre que l'intelligence comme le cœur ont ce désir.

Or, puisque, de fait, nous sommes créés pour cette fin suprême, dont rien en cette vie ne nous donne l'expérience, il était bon que notre intelligence fût appelée, dès cette vie, à quelque chose de plus haut que ce que la raison peut atteindre, et qu'elle fût excitée à tendre avec ardeur à un état qui dépasse de si loin tout notre état présent[1]. C'est pour cela que la foi chrétienne nous annonce la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision intuitive de Dieu, et même nous révèle le mystère de la nature divine.

Sans doute, dans notre état présent, la raison ne saurait pleinement comprendre ce qu'enseigne la foi, et pourtant elle acquiert une grande et nouvelle perfection en s'attachant d'une manière quelconque à l'objet de la foi[2], et c'est pourquoi saint Paul a

[1] Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam Providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid quod præsentis vitæ totum statum excedit. (*Cont. Gent.*, cap. v.)

[2] Et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt, ratio humana plene

dit : « Les choses de Dieu, nul ne les sait que l'Es-
« prit même de Dieu ; mais Dieu nous les a révélées
« par son Esprit. »

Sans doute, la vérité de la foi n'est clairement connue que par l'intelligence qui voit l'essence divine. Cependant, la raison peut et doit s'exercer en cette vie sur les données de la foi : car si petit et si faible que soit ce qu'elle en saisira, cependant c'est un grand bonheur d'atteindre d'une manière telle quelle à ses sublimités. Et saint Hilaire nous y exhorte : « Croyez d'abord, et puis réfléchissez et
« insistez : vous n'irez pas au bout ; mais je vous
« félicite de votre effort. S'attacher à la vérité infi-
« nie, y avancer, c'est beaucoup, quoiqu'il soit im-
« possible de la saisir entière[1]. » D'où saint Thomas conclut que l'homme qui cherche la sagesse doit évidemment s'attacher aux deux degrés de l'intelligible divin, dont l'un peut être atteint par notre raison naturelle, dont l'autre nous est annoncé par la foi. (*Ex præmissis evidenter apparet sapientis in-*

capere non possit, tamen multum perfectionis sibi acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide ; et ideo dicitur (I Cor., II, 11). Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. (*Cont. Gent.*, cap. v.)

[1] Sancti Hilarii *de Trinitate*, II, cap. IV.

tentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari[1].)

Donc, selon la philosophie chrétienne, les limites de la raison sont bien celles que pose l'observation psychologique la plus sage. Il est vrai aussi que l'homme désire naturellement s'élever au-dessus de ces limites. Or, cet instinct universel n'est pas dénué de sens. Il tend à la fin dernière pour laquelle Dieu a créé l'homme. Cette fin dernière est la vision immédiate de Dieu et de l'essence des êtres. Et non-seulement telle est l'immortelle destinée des esprits, dans la vie future, comme le disait Platon ; mais dès cette vie, le plus haut degré de l'intelligible divin nous est révélé par la foi. La foi nous en parle et nous le montre. Comprenons-nous ce qui nous est montré[2] ? Le voyons-nous clairement et pleinement ? Non, sans doute ; mais cette lumière surnaturelle et infinie développe grandement notre raison, et y déploie des lumières croissantes.

Et ne prenons pas le change. Ne considérons pas seulement la foi chrétienne comme un texte extérieurement proposé à chaque homme par l'ouïe. Les formules de la foi sont en effet proposées par

[1] *Contra Gent.*, cap. IX.

[2] Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. Eccli., III, 25.

l'Église qui nous parle (*fides ex auditu*). Mais ce texte venu par l'ouïe, n'est pas le principe, le motif, l'objet même de la foi. Le seul principe, le seul motif, le seul objet de la foi, c'est Dieu même, Dieu lui seul. C'est sa lumière surnaturelle, l'instinct intérieur de Dieu qui parle, la divine infusion de Dieu versant directement dans l'âme la lumière même, voilà le principe, la substance de la foi. (*Fides ex interiore instinctu Dei... fides principaliter ex infusione.*) C'est pourquoi la foi est la vérité même en substance, comme l'enseigne partout saint Thomas, d'après saint Paul. De sorte que la vérité en substance, Dieu lui-même que nous cherchions par le désir, Dieu lui-même est dès lors dans l'homme. L'homme en a quelque sens (*dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum*). L'homme en a quelque perception (*perceptio...... experimentalem Dei notitiam*). L'homme en voit quelque chose par ce nouveau principe que Dieu lui donne[1]. Cette vérité elle-même, essentielle, substantielle, que nous cherchions, que par nous-mêmes nous ne pouvons atteindre ni explicitement, ni implicitement, elle nous

[1] Aliud principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. 2ª. 2ᵉ. q. xv, art. 1.

est donnée implicitement, et nous avons l'immortalité, l'éternité, pour la rendre explicite.

Mais, je le sais, esclaves de la mort que nous sommes, ce qui nous importe, c'est la vie présente. Ne parlez pas de la vie éternelle, c'est tout autre chose, dira-t-on. Il s'agit ici de philosophie. Je le sais. Mais d'abord n'abusons pas du mot de philosophie, mot rétréci. Traduisons ce mot grec en français. Au lieu de philosophie, mettez sagesse, ou bien amour de la sagesse. C'est plus clair et en même temps plus grand. Nous verrons mieux si cette lumière implicite de Dieu, présent dans l'âme par l'amour et la foi, peut quelque chose ou ne peut rien, dès cette vie, pour la sagesse, ou, si l'on veut, pour la philosophie.

III.

Suivons toujours saint Thomas dans l'immense grandeur, et dans les ramifications délicates et multiples de son admirable philosophie. Voyons comment la foi développe en nous la sagesse, et comment viennent ce que saint Thomas nomme les vertus intellectuelles inspirées (VIRTUTES INTEL-

LECTUALES INFUSÆ). Il y a, dit-il, les vertus intellectuelles acquises ou naturelles, et les vertus intellectuelles infuses, inspirées, ou surnaturelles. Or, les vertus intellectuelles acquises, aussi bien que les vertus morales acquises, procèdent de certains principes naturels préexistant en nous. Mais les vertus divines, la foi, l'amour, qui nous disposent à notre fin surnaturelle, sont mises en nous par Dieu comme des principes nouveaux. De ces principes se développent des vertus nouvelles, des habitudes divinement opérées en nous, comme les vertus acquises se développent à partir des anciens principes[1].

Or, comment se nomment les vertus intellectuelles que développe en nous la divine substance de la foi ? Elles se nomment, par ordre de dignité : LA SAGESSE, L'INTELLIGENCE, LA SCIENCE. La vertu de science, plus facilement que ne le peut la raison nue

[1] Virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus. Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ quibus ordinamur ad fidem supernaturalem. Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum. 1ª. 2ª. q. LXIII, art. III.

et disgraciée de l'homme sans foi, connaît l'ensemble des sciences distinctes. La vertu d'intelligence, plus facilement aussi, remonte au principe des sciences et va de tout à Dieu, à Dieu connu dans son idée abstraite : et enfin la vertu de sagesse, la plus grande des vertus intellectuelles inspirées, est une certaine perception du Verbe même, qui en donne quelque connaissance expérimentale[1], *science sapide,* qui considère Dieu même, et qui doit être le principe et l'architecte de l'ensemble des sciences. « La sagesse considère l'objet même de la félicité, « qui est l'INTELLIGIBLE SUPRÊME[2]. Au point que si la « sagesse chrétienne, en ce monde, voyait parfaite« ment son objet, son acte serait la félicité suprême. « Mais comme l'acte de la sagesse, en cette vie, est « imparfait relativement à son objet premier, qui « est Dieu même, la sagesse n'est que le commen-

[1] Filius mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur (S. August.). Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat ; et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia. 1ª. q. XLIII, art. V.

[2] Sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis. 1ª. 2ª. q. LXVI, art. V, ad 2m.

« cement, ou la possession partielle de la félicité « future. » Commencement de la félicité suprême! possession partielle de la félicité future! contemplation partielle de Dieu! Est-ce assez?

Ainsi l'humilité philosophique des chrétiens n'ira pas jusqu'à désespérer de la sagesse. L'humilité philosophique consiste à bien savoir que la raison, par ses seules forces et ses seuls principes naturels, n'arrive que lentement et avec peine, non sans mélange d'erreurs — c'est le fait historique — à quelque connaissance de Dieu. Elle connaît que Dieu est. Elle arrive à ce premier degré de l'intelligible divin, que tous les bons esprits regardent comme un reflet, une nuée[1], une ombre[2], un calque, un foyer imaginaire[3], un fantôme[4], un simulacre[5]: Mais comme l'intelligence veut autre chose encore, l'humilité de la philosophie consiste à demander à Dieu ce qui nous manque. Puis, quand cette autre sagesse, à la fois divine et humaine, est développée dans l'âme, par le surnaturel travail de la séve divine, et par l'ardent concours de l'âme, l'humilité philosophique consiste à bien savoir que cette sagesse, qui tend à voir Dieu clairement dans la vie

[1] Hamilton. — [2] Platon. — [3] Kant. — [4] Platon. — [5] Thomassin (umbratile simulachrum).

éternelle, ne le peut voir ici qu'imparfaitement. En attendant, elle se soumet avec sérénité à cette ignorance provisoire et toujours décroissante, ou plutôt elle accepte, avec une immense joie, cette aurore grandissante, dont on sait que le terme est le jour.

Or, si la philosophie chrétienne embrasse, en effet, toutes ces idées depuis le XIIIe siècle, au moins, comme je le montre par les textes de saint Thomas, j'ai donc le droit de dire que notre docteur angélique est le plus grand des philosophes. En sa présence, tous les plus grands philosophes du dehors (*qui foris sunt*) me paraissent des enfants, qui ne savent pas, qui balbutient, qui ne se doutent pas des questions, qui ne comprennent même pas les angéliques leçons du saint docteur. Laissez-les grandir quelque temps pour qu'ils deviennent capables d'être enseignés. Mais rendez-les surtout moins inattentifs, plus dociles et plus pieux, pour qu'ils consentent à recevoir l'enseignement, et qu'enfin ils apprennent quelque chose. Ou plutôt ne rabaissons personne. Nous sommes tous des enfants, et plût à Dieu que nous fussions d'humbles et simples enfants! Saint Thomas se regardait comme tel, et dans sa gloire, il n'accepterait pas que, pris en lui-même, je le dise plus grand que ses frères, ses frères mêmes du dehors. Pourquoi donc est-il plus grand

que nous? Parce que, comme on l'a dit[1], « il n'a « fait que traduire en philosophie la simplicité de « l'Évangile. » Parce que le vrai maître de cette philosophie, c'est après tout le seul homme complet, l'Homme-Dieu. Parce que cette traduction philosophique de la divine simplicité n'a pas été donnée par saint Thomas tout seul, mais par des milliers de docteurs, de mystiques, de contemplatifs, d'ardents amis de la vérité, par l'Église même, dans ses décisions doctrinales et dans ces assemblées universelles, réunies au nom de Dieu, pour maintenir et préciser la vérité parmi les hommes. Tout génie peut s'abaisser devant cette philosophie œcuménique, la seule que le genre humain, uni à Dieu, ait jamais entreprise en commun.

Mais, dira-t-on, où trouvez-vous, dans l'histoire, les effets ou seulement les traces de cette sagesse à la fois divine et humaine, que Dieu verse surnaturellement dans les âmes? A quoi je réponds: Nous la trouvons précisément, d'abord dans la très-haute et très-profonde philosophie chrétienne dont nous venons d'esquisser quelques traits. Nous la trouvons dans toute la civilisation moderne, dans l'ancien monde relevé de la plus honteuse décadence à

[1] Le P. Amelotte, de l'Oratoire.

la grandeur des sociétés modernes. Nous la trouvons dans la supériorité radicale, incomparable des temps modernes sur les temps anciens. Nous la trouvons dans l'admirable science de la nature, créée par le XVIIe siècle. Nous la trouvons dans l'invisible sagesse des âmes cachées, qui ont été la séve des sociétés modernes, mais qui ne sont pas descendues jusqu'à écrire avec l'encre et la plume, ce que l'apôtre saint Jean n'aimait pas : âmes dont la parole intérieure, d'autant plus forte, plus pure, plus inspirée de Dieu, a été pour le monde esprit et vie. Enfin, nous la trouvons surtout dans ces immenses progrès que nous voyons possibles par l'Évangile et par la croix, si le monde se rattache enfin plus fortement à l'Évangile et à la croix.

Et pour revenir au point de départ de ce chapitre, à cette philosophie écossaise, dont le dernier mot, plein de bon sens, mais trop découragé, a été prononcé par notre respectable et judicieux contemporain, nous nous demanderons si cette sage école qui a dit, en effet, le dernier mot et la fin purement naturelle de la philosophie, savoir : « Limites étroites, reflets, mais non réalité, — désir ardent de « franchir ces limites, et d'aller à une autre fin ; » nous nous demanderons pourquoi cette école n'entreprendrait pas un effort pour franchir ces limites?

N'y a-t-il plus, dans la noble Écosse, aucun élan d'intelligence? Il y a, au contraire, dans cette race vigoureuse, excès d'élan. N'y a-t-il en même temps, dans ce peuple énergique, aucune âme chrétienne, croyant pleinement que la vérité même est versée par le Saint-Esprit dans les cœurs, et qu'elle est déposée dans les formules de la foi chrétienne, dans l'Évangile et toute l'Écriture inspirée? Certes, il y a là beaucoup d'âmes remplies de cette foi. Oh! si la grande entrave tombait, que ne produirait pas cet élan dans cette foi! Voyez! vous avez posé le principe et le terme de ce que nous nommons le degré inférieur de l'intelligible divin; vous avez mesuré l'étendue de ce côté purement naturel de la philosophie. Cherchez de même quel pourrait être le principe et le terme de l'autre partie de la sagesse, qui atteint le plus haut degré de l'intelligible divin. Ce terme ne serait-il pas ce que désire toute intelligence, voir Dieu? Vous qui avez montré que le point de départ de l'autre sagesse est la foi naturelle aux données primitives, indémontrables, n'admettriez-vous point que le principe de la plus haute sagesse serait la foi surnaturelle?

Essayez, mettez-vous à l'œuvre! Au reste, le temps est venu, je crois, où les chrétiens, par toute l'Europe, vont se mettre au travail pour renouveler,

selon le mot de la sainte Écriture, la sagesse dans leurs cœurs, pour traduire en langage contemporain la grande philosophie chrétienne, pour l'étendre aux données nouvelles de l'histoire, aux données nouvelles de la science, aux besoins de la vie des peuples, et envelopper, pour la première fois, dans la philosophie, le monde visible récemment découvert dans sa forme et ses lois.

D'après ce qui précède, je ne pense pas que l'on puisse nous blâmer d'avoir parlé, en Logique, de ce que les chrétiens appellent LA SCIENCE INFUSE, ou les VERTUS INTELLECTUELLES INSPIRÉES.

CHAPITRE III.

LES VERTUS INTELLECTUELLES INSPIRÉES (SUITE).

—o—

I.

Il faut donc en convenir : il y a, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin, deux degrés de la connaissance de Dieu (*duplex veritatis modus*) ; il y a, relativement à l'homme, deux intelligibles divins (*duplici veritate divinorum intelligibilium existente*). L'un est la fin naturelle et première de la raison. L'autre est la fin dernière de la raison ; fin dernière à laquelle la raison n'arrive point par la seule lumière naturelle, mais bien par le secours de l'autre lumière. Dans cette lumière surnaturelle, Dieu lui-même se révèle, non plus par le spectacle de la nature, mais par lui-même. Or, comme l'enseignent saint Augustin et saint Thomas, suivis de toutes les

écoles théologiques, moins quelques particuliers, l'homme a naturellement quelque désir inné de cette connaissance directe de Dieu. C'est ce qui nous explique comment Platon a pu dire que le procédé dialectique avait pour fin dernière, non pas de voir seulement la vérité, la vérité abstraite, ombre de la vérité substantielle, mais de voir le principe même de la vérité, le souverain bien ; de le voir non plus dans ses reflets, dans les fantômes divins, ombres de celui qui est, mais lui-même en lui-même. Sans doute ici Platon a été saisi de vertige. Car tantôt il affirme que le sage voit ce souverain bien, et qu'il contemple le divin soleil en lui-même ; et tantôt, lorsqu'il vient à traiter la question pleinement, et à se demander à quelles conditions l'âme de l'homme arrive à voir le souverain bien, il répond nettement cette merveilleuse parole : « C'est par la mort qu'on « y parvient ! »

Ouvrez le Phédon, et lisez ce qui suit : « Oui, le « vrai philosophe désire la mort. La sagesse, dont « nous nous disons les amants, cette sagesse est « donnée aux morts, non aux vivants. Ou bien nous « ne la rencontrerons jamais, ou ce sera après la « mort, quand Dieu nous aura délivrés. Alors nous « connaîtrons par nous-mêmes la vérité. On ne le « peut dans la vie présente ; et si nous avons en

« nous l'espérance de posséder un jour la sa-
« gesse que nous avons aimée, ce sera dans le sé-
« jour de la vie à venir : sinon, il y faut renoncer.
« Donc, en toute vérité, ô ami! le philosophe digne
« de ce nom cherche la mort. »

Or, maintenant que l'on a écouté Platon, affirmant que le vrai philosophe cherche la sagesse dans la mort, pourquoi refuserait-on d'écouter saint Paul, parlant aussi de la mort chrétienne et de la croix, comme source de la sagesse? Saint Paul s'écrie : « Je « ne veux savoir qu'une seule chose : Jésus-Christ, « et Jesus-Christ crucifié. » Pourquoi ne nous permettrait-on pas de développer ici, en Logique, ce grand mot de saint Paul, qui est notre devise philosophique, et, selon nous, la devise de la Logique vivante? Nous l'affirmons, la Philosophie peut tout voir et doit tout voir en Jésus-Christ, et en Jésus-Christ crucifié. Le philosophe doit chercher la sagesse en Jésus-Christ, dans sa mort et sa croix.

Il n'y a pas d'autre sagesse véritable; il n'y a pas d'autre sagesse utile. Jésus-Christ est à la fois la sagesse même, la sagesse personnelle, la sagesse entière, la sagesse divine et humaine. Il est la source de toute sagesse; il est le modèle et le type de notre sagesse; il en est le moyen, la voie, la droite voie, et, si je l'ose dire, la méthode. Quant à la science,

il est son terme, la vérité ; il est sa voie, il est son principe et sa vie. O Seigneur, qui avez dit : Je suis la voie, la vérité, la vie, donnez-nous de mettre en lumière cette grande parole sortie de votre bouche !

II.

Et d'abord, qu'est-ce que Jésus-Christ? C'est le Verbe éternel incarné dans l'humanité. Le Christ est Dieu et homme, âme humaine douée de raison, et corps humain soumis dans tous ses mouvements et à la raison et à Dieu. Donc il est le modèle de la sagesse entière, de la science à la fois divine et humaine dont parlent les vrais mystiques, de cette science divine, qui transfigure la science humaine, de cette science humaine, que développe la raison de l'homme, raison que la science divine, infuse et inspirée de Dieu, n'éteint pas, mais rend plus lumineuse. Il est le type de cette science pleine, universelle, qui puise dans la divine révélation de Dieu, dans la lumière surnaturelle; qui vient de l'âme humaine, qui transfigure le corps, et qui, comme le disait sainte Hildegarde, est une science renfermant à la fois Dieu, l'âme et le corps. (*Corpus et*

anima in eadem scientia erunt et in eadem claritate.) Il est le type de cette lumière résultant de toute source, de Dieu directement, et de l'âme, et du monde; de cette science incarnée, mais en même temps transfigurée, qui voit Dieu dans chaque être, et voit aussi chaque être en Dieu; de cette lumière, pénétrant tout, dont on a dit: Tout ce qu'on pense, il le faudrait penser avec son âme entière, avec tout son esprit et tout son corps; lumière dont le Verbe lui-même a dit: Si vous êtes pur, tout votre corps sera éclairé, et votre corps sera pour vous comme un réflecteur de lumière. Il est le modèle de cette sagesse à la fois intellectuelle et morale, qui habite dans la volonté autant que dans l'esprit, qui opère la vérité pour la voir, qui fait la vérité pour arriver à la lumière, qui opère par la vie libre, avant de luire par la vie intellectuelle. Il est le modèle de cette sagesse qui est en nous la lumière chaude, la lumière personnelle, et qui peut dire: Je ne suis pas seul, car mon Père est en moi. Et il est le modèle de ces choses, parce qu'il est lui-même ces choses; il est tout ce qu'il sait: il est Dieu, il est homme; il est âme raisonnable, il est corps. Il porte dans son corps et son sang le monde visible entier, toute la nature des corps; il porte l'homme entier, l'âme entière, la raison et la volonté, toute la nature de

l'homme; il est Dieu même incarné dans l'âme et le corps; il est l'homme assumé en Dieu, il est la nature élevée jusqu'à l'union substantielle et personnelle à Dieu. Voyageur sur la terre, il connaît le temps, et immuable en Dieu, il voit l'éternité. Il est, plus véritablement que Leibniz ne l'a dit de chaque homme, un composé de temps et d'éternité. Il sait ce qui passe, il sait ce qui demeure, il sait l'union et le rapport de l'un à l'autre. Il est donc toute sagesse, et il a toute sagesse, et il est le modèle de toute science.

Entrez dans le détail du dogme sur ce qu'est Jésus-Christ; voyez si tout n'y exprime pas les lois essentielles de la science.

Il n'y a dans le Christ qu'une personne, et cette personne est Dieu. Je vois ici la première loi de la science, de ce que j'appelle la science pleine et la sagesse totale. Dans le Christ, la personne du Verbe n'est ni la substance de l'humanité, ni le sujet d'où émanent les actes humains, mais bien le *terme* de l'union des deux natures divine et humaine [1]. De même pour la vraie science à la fois divine et hu-

[1] Personam Verbi non esse respectu humanitatis instar subjecti quod humanitatem sustentet velut accidens, sed instar *termini*, quatenus ejusmodi conjunctio in unam substantiam ac personam desinit. [Perrone. *De Incarnatione*. Pars II, cap. III.]

maine. La science entière, toute la science tend à Dieu, cherche Dieu et se termine à Dieu. Tant qu'elle ne se termine pas à Dieu, elle n'est pas science. Tant qu'on n'a pas trouvé Dieu, on n'a pas la science même : on ne connaît pas ce qui est, et ce qui est nécessairement, absolument ; on ne connaît pas le rapport du contingent à ce qui est nécessairement, absolument. Les sciences diverses, partielles, abstraites et séparées ne sont pas la science. Elles sont comme cette géométrie dont parle Platon, qui serait la science, si elle était rattachée à son principe. Toutes les sciences partielles, toutes les vérités de détail peuvent et doivent être rattachées à leur principe, à leur centre commun, qui est Dieu. Alors seulement la science existe.

Mais ce n'est pas tout. Il ne suffit pas pour la science, pleine et totale, que la raison soit parvenue à Dieu, à travers l'âme humaine et le monde, et ait tout rattaché à ce que nous nommons le degré inférieur de l'intelligible divin, tel qu'il est dans l'esprit de l'homme ; non, alors même, il reste encore, d'après tous les vrais philosophes, un abîme à franchir ; il faut, selon Platon, que la raison arrive au terme du procédé ; il faut, selon saint Augustin, que la raison aille à sa fin, à sa fin dernière, comme

le précise saint Thomas d'Aquin. Il faut, pour qu'il y ait science pleine, telle que l'âme la désire, il faut que la raison soit parvenue à sa fin dernière, ce qui a lieu lorsqu'elle ne se rapporte plus seulement à la lumière naturelle, et ne s'y termine plus; il faut qu'elle se rapporte aussi et se termine toujours à la lumière surnaturelle, c'est-à-dire à Dieu même personnellement présent dans l'âme, par l'amour, la grâce et la foi. De sorte que la vraie science doit se rapporter tout entière à Dieu, non pas à Dieu connu par abstraction, mais à Dieu connu par lui-même : au Dieu substantiel, personnel, en rapport vivant et direct avec l'âme. La vraie science n'a que ce seul terme, cette seule fin dernière; elle n'a pas d'autre centre, d'autre unité. Donc, dans la science comme dans le Christ, il ne doit y avoir qu'une personne, la personne même du Verbe divin.

Mais alors, dira-t-on, Dieu dans la science agit seul ; il est tout ; l'homme n'agit pas et n'est plus rien. Attendez et voyez ce que le dogme enseigne sur Jésus-Christ : « Il y a en Notre-Seigneur Jésus-Christ une « seule personne, qui est divine, et deux natures, « nature divine, nature humaine. Il y a en Jésus-« Christ deux natures entières, distinctes, qui ne « peuvent se confondre en rien. Il y a en Jésus-

« Christ deux volontés, deux naturels principes « d'action, l'un divin, l'autre humain, que l'on ne « doit pas plus confondre que séparer. Jésus-Christ « est parfaitement Dieu, parfaitement homme ; il a « une âme humaine douée de raison, et un corps « humain né de la femme. » Tout le plan de la science est là. La science totale a deux natures, l'une divine, l'autre humaine, que l'on ne doit pas plus confondre que séparer. De sorte que les philosophes, qui, parmi nous encore, soutiennent que la philosophie et la religion ont le même fond et ne diffèrent que par la forme, méconnaissent cette loi essentielle des deux natures, entières, distinctes, qu'on ne doit point confondre (*duæ naturæ integræ, distinctæ, inconfusæ*). Et ceux qui ne veulent pas que la philosophie et la religion vivent dans un même ensemble, soient rapprochées, comparées, et unies dans une même science et dans une même sagesse, comme dans les deux grands livres de saint Thomas d'Aquin, et dans tous les écrits des Pères ; ceux-là méconnaissent l'autre loi : « deux naturels principes d'action, qu'il ne faut « pas plus séparer que confondre (*duæ naturales « operationes indivisæ, inconfusæ*). « Et ceux-là, surtout, se tromperaient par un étrange renversement, qui méconnaîtraient à la fois ces deux lois ;

et qui, tout en affirmant d'un côté que la philosophie et la religion ont un même fond commun, soutiendraient en même temps qu'il les faut séparer en pratique et en spéculation ! C'est justement le contraire qu'il faut dire : ne point confondre et ne pas séparer. Ne point confondre ce qui est radicalement distinct comme le fini et l'infini, comme le créé et l'incréé, et ne point séparer ce que Dieu veut unir dans l'unité de sa personne. Grande leçon pour l'esprit humain !

Mais de ce qu'il y a en Jésus-Christ deux natures et deux naturels principes d'action radicalement distincts, il s'ensuit, s'il est le modèle de la science, que la science s'égare entièrement, lorsqu'elle prétend tout ramener à un point de départ unique, à une unité homogène, consubstantielle. C'est le travers d'un grand nombre d'écoles. De faux mystiques ont prétendu tirer la science entière de l'inspiration intérieure, ou des articles de la foi chrétienne, ou de la Bible. Il est des logiciens plus ineptes encore, qui ont prétendu tout déduire des premiers principes rationnels. Et, sous nos yeux, les sophistes contemporains, Hégel et son école, entendent déduire le monde entier, toute la nature et toutes ses lois, et tous ses phénomènes, de leur premier principe logique, qui est leur

Dieu, tel qu'ils le font. Ils ont essayé l'entreprise, ils ont construit un monde par cette logique, et lorsque la nature ne s'est point accordée avec leurs déductions, ils ont soutenu que la nature s'était trompée. Ils l'ont écrit, et les textes subsistent. Toutes ces aberrations viennent manifestement de ce que l'on ignore le mystère des deux natures. Le corps du Christ, comme l'ont soutenu des hérétiques, n'est point tombé du ciel. Il n'est point composé de je ne sais quelle matière céleste : il est humain, il est né de la femme (*Christi corpus non e cœlo delapsum est, neque ex cœlesti substantia consistens, sed est humanum atque ex virgine matre conceptum*). Le Christ est un divin fruit du ciel et de la terre. Quand il naît, le Prophète s'écrie : « La vérité s'est élevée de la terre, et la justice est « descendue du ciel ; et la terre a donné son fruit. « (*Veritas de terra orta est, et justitia de cœlo « prospexit : terra dedit fructum suum.*) » Ainsi de la vraie science : elle naît du ciel et de la terre ; son corps ne descend point du ciel ; son corps naît vraiment de la terre. L'âme humaine le conçoit en regardant la terre, par les sens que Dieu lui a donnés, par la raison qui vient de Dieu. Non, dans la science, Dieu n'est pas seul acteur, ainsi que s'exprime Leibniz ; l'âme de l'homme agit par les sens

et par la raison ; de même qu'en Jésus-Christ il y a une âme raisonnable douée de raison, ainsi qu'un corps humain doué de tous les sens de l'homme. Seulement rien ne doit être séparé de Dieu ; rien ne doit tendre qu'à lui seul. Tout se rapporte à Dieu, tout se termine au Dieu vivant et personnel, présent par la grâce et l'amour : car dans le Christ, tout se termine, s'adapte, se rapporte, se continue en son unique et divine personne.

Il n'y a pas jusqu'au beau mystère de la naissance du Christ, né de Dieu dans le sein d'une vierge, qui n'ait son reflet dans la science. Car, je vous prie, d'où vient l'erreur, et à quelle condition l'âme de l'homme, sa raison et ses sens sauront-ils éviter l'erreur, et rapporter à Dieu toutes les données des sens et de la raison ? Disons-le, c'est à la condition de la virginité intellectuelle.

Nous l'avons enseigné en d'autres termes au commencement de la Logique, en parlant des causes de l'erreur. Toutes les données premières sont vraies, disions-nous ; toutes viennent de Dieu, celles même qui viennent de lui médiatement par les sens et par la raison. Dieu ne sème que bon grain dans son champ, dans le champ intellectuel de notre âme. C'est l'homme qui sème l'ivraie. Il faut donc, pour éviter l'erreur, que l'homme ne sème rien, et que

l'origine de la science, l'acte premier de la fécondation soit de Dieu seul. Dieu seul semeur! alors il n'y a point d'ivraie. Si l'homme donc ne prétend pas être père de la science, mais en être la mère seulement, mère vierge sous la seule influence de Dieu, de Dieu parlant par la nature ou par lui-même; alors la science entière est pure, immaculée et remonte à Dieu sans erreur. Et le fruit de votre pensée n'en sera pas moins fils de l'homme, quand, sans en être père, vous en serez mère seulement.

Vous le voyez, tout a son sens et son analogie philosophique dans les formules du dogme. C'est que Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement le modèle de la science; c'est qu'il en est le plan, le but, l'objet, le terme; c'est qu'il a dit: « Je suis « la Vérité. » Mais il a dit aussi: « Je suis la Voie. »

III.

Oui, Jésus-Christ crucifié est la voie. Il est la voie, la droite voie, la MÉTHODE de la science. Platon n'a-t-il pas dit: « La véritable méthode, c'est la MORT? » Méthode morale, méthode de la sagesse

pratique pour purifier la volonté ; méthode logique pour déployer l'intelligence, et mener à sa double fin la raison ; méthode logique universelle, et même géométrique, pour passer de tout phénomène à l'essence, de tout fait à l'idée, de tout fini à l'infini, et de toute chose à Dieu, qui est le but unique de la raison ; méthode de toute science et de tout progrès naturel ; voie et méthode unique de toute élévation surnaturelle de l'âme, de l'esprit et du corps.

Est-ce que la méthode morale peut être autre que le sacrifice et la croix ? Est-ce que l'amour n'est pas toute la morale et toute la loi ? Est-ce qu'il y a d'autre obstacle à l'amour, naturel ou surnaturel, ou de Dieu ou des hommes, que l'égoïsme non sacrifié ? Est-ce que toute impression, toute sensation, tout désir, toute émotion de la vie, tout battement du cœur n'est pas double, et ne dit pas, ou ne doit pas dire : Dieu et moi : lui et moi ? Mais que dit l'injustice et le mal ? Moi ; moi d'abord ; lui, lui Dieu ou prochain, lui après moi. Et que dit la justice et l'amour ? Lui avant moi. Là est toute la racine et tout le nœud de la morale. Chaque volonté répète habituellement l'une de ces deux fondamentales propositions. Que faut-il donc ? Sacrifier ce moi qui s'élève, qui se place d'abord

avant tout, qui est excessif, monstrueux, qui se croit plus grand que le monde, qui se préfère à toute l'humanité, qui se préfère à Dieu. Hâtez-vous, ne laissez pas grandir en vous l'épouvantable monstruosité. Prenez la croix, suivez Jésus-Christ crucifié, anéantissez le mal, qui est vous-même, vous dans votre état faux; il vous en a donné l'exemple. En un sens vrai, il s'est anéanti lui-même (*semetipsum exinanivit*). Anéantissez donc en chaque émotion de la vie, dans chaque battement du cœur, donné de Dieu pour retourner à Dieu et à l'amour, anéantissez radicalement l'obstacle satanique, la limite coupable, qui prétend détourner et arrêter la vie en vous, sans la laisser jaillir en Dieu; anéantissez l'obstacle d'égoïsme, qui, comme le dit l'Apôtre, engloutit la donnée divine dans la concupiscence; coupez et retranchez la différence entre votre volonté propre et celle de Dieu. Soyez libres, dégagez-vous. Prenez, par ce retranchement, l'étendue et la dilatation d'un cœur, qui veut et aime comme Dieu et avec Dieu. Opérez la circoncision de tout mouvement de ce cœur, afin de retrancher l'obstacle et la limite, et permettre à ce petit mouvement, qui allait s'épuiser en vous, de s'élancer dans l'infini de Dieu.

Anéantir en tout l'obstacle et la limite, pour tout

porter à l'infini, c'est bien la voie et la méthode. C'est la méthode dans le temps, dans le mal et la lutte, dans cette époque du sacrifice sanglant. Ce sera la méthode et la voie dans l'éternité, au sein de la lumière et de la vie, lorsque toujours uni à l'éternel et perpétuel sacrifice, tout cœur, par un sacrifice non sanglant d'adoration, de louange et d'amour, dans chaque flot de lumière et chaque mouvement venant du cœur de Dieu, aimera Dieu plus que lui-même et plus que tous les hommes. Lui donc, lui Jésus crucifié, est bien en vérité, par sa croix même et par son sacrifice, la méthode et la voie, voie théorique et voie pratique du bien et de l'amour.

Mais est-il en même temps la méthode de l'esprit, la voie, la loi de l'intelligence? Jésus-Christ crucifié est-il l'objet réel, l'objet vivant que doit imiter et calquer la logique des intelligences qui veulent aller à la vérité? Qu'avons-nous donc montré dans tout ce qui précède, si ce n'est que l'esprit de l'homme, qui a deux procédés, l'un pour s'étendre dans sa lumière actuelle, en a un autre, pour s'élever, dans la lumière possible, à ce qu'il n'avait pas; pour voir, hors de soi, ce qui est; pour voir dans la périssable nature l'éternelle loi, en s'élevant plus haut que la nature; pour entrer

dans l'essence de la loi, et reconnaître en elle le caractère sacré de l'infini : pour lire Dieu dans toute créature, pour épeler dans la vue de notre âme les perfections de Dieu. Pour tout cela, il faut une chose : effacer la limite, abstraire, effacer l'accident. Séparer dans toute donnée contingente et individuelle, tout ce qui vient de la limite et du fini, séparer cet élément mobile, qui voile la loi, sa permanence et son infinité, et l'éternelle idée de Dieu. Effacer un instant, par la pensée, cet élément mobile pour voir l'idée de Dieu, dont il est l'effet et l'image, c'est la méthode métaphysique aussi bien que géométrique. Sans ce calque logique du sacrifice, nul passage à aucune idée à partir d'aucun fait ; plus d'idée, plus de loi, plus rien d'universel ni d'infini : en un mot, plus de vérité ; ni perception simple, ni affirmation générale, ni loi, ni cause, ni Dieu, ni Être. L'intelligence même est éteinte. Elle ne peut vivre que par l'imitation telle quelle du sacrifice et de la croix, par le logique sacrifice de tout être créé à Dieu.

Mais si l'intelligence, comme il est surabondamment démontré, ne s'élève à la vérité qu'autant que notre volonté s'élève au bien, Jésus-Christ, par sa croix, est donc à la fois la méthode et la voie qui mène au vrai. La volonté n'allant au bien

que par la croix, l'intelligence n'allant au vrai qu'avec la volonté, et n'y allant elle-même, de son côté, que par quelque imitation de la croix, il est visible que Jésus crucifié est deux fois, par sa croix, la méthode et la voie.

Et il est, en un autre sens encore, la méthode et la voie, en ce sens qu'il nous donne d'avance l'ensemble et le plan de la science, afin d'éviter toute erreur. Car, après la séparation de l'intelligence et de la volonté, source principale de l'erreur, il n'y a nulle source d'erreur aussi féconde que ce qu'on peut nommer les méthodes exclusives. Voulez-vous, dit saint Jean, discerner les esprits ; vous les reconnaîtrez à un seul signe : tout esprit qui divise Jésus-Christ vient du mal. Eh bien, que font tous les sophistes et tous ceux qui se trompent ? Ils divisent Jésus-Christ, ou ils s'efforcent tout au moins de le séparer de sa croix.

Essayez de chercher la sagesse et de philosopher en divisant le Christ, lui qui est le vrai monde abrégé, l'éternel plan de Dieu. Essayez de prendre à part son corps seul, séparé de son âme et de sa divinité, vous n'avez plus que des atomes, sans lien ni sens. Ce n'est plus le corps du Christ ; ce n'est plus même le corps de l'homme ; c'est la plus grossière des erreurs, la plus inepte des méthodes. La

secte est très-connue, et ne mérite pas même ici d'être nommée.

Essayez de prendre son âme, l'âme raisonnable seule, séparée de son corps et de sa divinité : vous n'avez plus ni Dieu ni homme ; car, comme le dit supérieurement le docteur angélique, l'âme à part n'est pas l'homme (*anima non est homo*). Il y a telle philosophie qui s'écrie : Point de ciel, point de terre ; point de lumière surnaturelle, point de lumière des sens ; point de théologie, point de mathématique ni de physique ; l'âme seule, la psychologie seule ! — O Psyché ! ô statue ! où donc est le sang humain dans tes veines ? où est le feu divin dans ton cœur et tes yeux ?

Essayez de prendre la divinité seule, séparée de l'âme et du corps ; que ferez-vous, pauvre homme, de ce mot, que vous aurez dans votre tête, éclairé de son sens, j'y consens, de ce mot : DIVINITÉ ? Est-ce que vous déduirez de ce grand mot l'homme et le monde ? Est-ce vous qui essaierez de reproduire, comme les sophistes contemporains, l'œuvre de la création ? Est-ce vous qui, dans votre idée abstraite de Dieu, fixée dans votre entendement par le mot Dieu, être absolu et infini ; est-ce vous qui saurez lire directement et face à face l'idée divine de l'homme et de la création ? Vous prétendez

voir Dieu lui-même, sans l'âme, sans le corps de Dieu incarné ; mais, vous le savez, c'est là le grand écueil, le grand orgueil, le grand abîme. De votre idée abstraite de Dieu, vous ne pouvez tirer qu'elle-même et ce qui lui est identique. Et comme vous êtes d'ailleurs un homme vivant sur terre, et qu'il vous faut nécessairement rendre raison de la terre et de l'homme, vous viendrez dire : Le monde c'est Dieu, et Dieu c'est moi. Ou bien, si vous comprenez que votre idée abstraite de Dieu est creuse en sa substance, quoique mathématiquement certaine dans sa forme, vous direz : Dieu n'est pas, ou Dieu n'est rien, ou l'être et le néant sont la même chose, et sont ensemble le principe de toute chose.

Mais je veux bien que vous ayez pris pour objet l'âme raisonnable et Dieu, en ôtant seulement le corps d'une part et de l'autre Dieu incarné dans l'âme et dans le corps. Vous distinguez parfaitement Dieu de l'âme, j'y consens ; et vous n'êtes plus ni panthéiste ni athée ; mais qu'êtes-vous et que pouvez-vous ? Privé de corps et de l'humble méditation du monde des corps, signe sensible de la vérité, privé de grâce surnaturelle, des forces et des lumières du Saint-Esprit, vous n'êtes plus qu'un pasteur réformé d'un culte sans sacrements et inévitablement socinien. Vous n'avez plus que la pa-

role, la raison seule, le raisonnement et la morale humaine, sans régénération surnaturelle, sans grâce et sans révélation. Vous parlez bien, mais vous ne donnez pas la vie, ni celle qu'apportent les sacrements, ni celle que peut donner l'effusion libre du Saint-Esprit. Vous ne régénérez point de l'eau et de l'esprit ; vous n'entrez point et ne faites point entrer dans le royaume des cieux.

Enfin essayez seulement de séparer Jésus-Christ de sa croix : vous aurez devant vous l'idéal, l'idéal complet, mais vous ne pourrez y atteindre. Il n'est pas mort pour vous : du moins vous ne le croyez pas ; et vous, vous ne mourez pas avec lui. Vous n'êtes pas enseveli avec lui dans la mort par le baptême (*consepulti cum illo per baptismum in mortem.*) Catéchumène non baptisé, qui ne voulez pas l'être, pour abuser de la vie plus longtemps, vous ne savez pas les mystères et n'y pouvez participer ; vous n'avez pas mangé la chair du Fils de l'homme, vous n'avez pas la vie en vous : vous ne savez pas même ce que veulent dire ces mots.

Telles sont les âmes et les intelligences idéalement chrétiennes, mais sans pratique, et privées de la foi substantielle dont parle saint Paul, qui est, dit-il, le commencement de la vie éternelle. Ne

dites pas : Je ne divise pas Jésus-Christ. J'admets le Christ entier : son corps, son sang, son âme et sa divinité. Oui, mais vous le séparez de sa croix. Vous ne comprenez pas sa mort pour vous, vous ne comprenez pas la vôtre en lui : surtout vous ne la voulez pas. Eh bien, ici est le point critique. Ici le grand passage. Ici s'arrête toute philosophie, même platonique, même devinant l'aurore évangélique, même moderne, et appuyée de l'Évangile et de sa lettre, et même de son idée. Voulez-vous, oui ou non, porter sa croix ? Vous êtes ou n'êtes pas son disciple. Voulez-vous, oui ou non, mourir en lui, uni à lui, par le sacrifice de la croix ? Vous entrez ou vous n'entrez pas dans la lumière vivante et substantielle, dans le plus haut degré de l'intelligible divin. Votre raison ne va pas à sa fin dernière, ou elle y va.

C'est ainsi que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, est seul la voie, la méthode, toute méthode, même la méthode logique, pour arriver à la vérité. Et surtout on ne franchit le passage de l'intelligible inférieur à l'intelligible d'en haut que par l'union réelle, pratique, d'intelligence et d'âme à Jésus-Christ, et à Jésus-Christ crucifié.

Ici un nouvel horizon se découvre : vous le voyez, il n'est pas seulement la vérité, il n'est pas

seulement la voie et la méthode ; il est bien plus encore, il est la vie, la vie qui donne la force de marcher dans la voie et d'arriver à la vérité.

Car, je vous le demande, qui vous donnera la force de porter la croix et d'accepter la mort ? Or la croix, le sacrifice et la mort, c'est la méthode, nous l'avons amplement montré.

La science ne saurait naître que dans l'âme sacrifiée et devenue conforme au Christ par la mort volontaire, dans l'âme qui, par la pratique morale et intellectuelle de la croix, sait retrancher tout obstacle au retour à Dieu à partir de toute impression, à partir de tout mouvement d'esprit, d'âme ou de corps. Est-ce vous qui saurez vivre dans cette habitude de la mort ? Mais est-ce vous qui saurez trouver en vous-même cette vie meilleure que les mystiques appellent la vie ressuscitée ? Est-ce vous qui parviendrez, par quelque imitation logique du sacrifice, aux régions de la science abstraite, à la fin naturelle de la raison ? Est-ce vous qui saurez vous élever jusqu'à sa fin dernière, et entrer dans le commencement de la vie éternelle que donne l'union à Dieu, par l'amour et la foi ? Il y a là un abîme que celui-là seul peut combler qui est lui-même la vie, un abîme qui ne sera comblé en vous, que si lui-même vient vivre en

vous ; s'il vous donne d'être uni à sa croix et à son sacrifice, de mourir avec lui, d'être enseveli avec lui par l'esprit du baptême, d'anéantir en vous, ainsi qu'il s'est anéanti lui-même, tout obstacle, toute limite mauvaise ; s'il vous donne de briser, pour l'étendre indéfiniment, toute limite naturelle qui empêche de grandir en Dieu et d'entrer dans son infini ; d'aller de la vie naturelle, temporelle, divisée, qui passe toujours et oscille toujours, à la vie pleine et éternelle, simultanée et rassemblée. Or, il faut quelque commencement implicite de la vie éternelle au fond de l'âme (*inchoatio vitæ æternæ*), pour que, dans notre esprit, puisse luire quelque rayon de l'intelligible suprême. De sorte que la fin dernière de la raison, le terme suprême de la science, d'où la vie doit descendre sur tous les détails de la science, n'est en aucune sorte abordable que par le Christ vivant en nous. Il est de toute impossibilité qu'un homme, ou une nation, marchent dans la voie de la science pleine, de la sagesse totale, si Jésus-Christ n'habite dans cet homme et dans cette nation par la grâce et la foi. Si vous ne vous nourrissez pas de la chair du Fils de l'homme, dit le Seigneur lui-même, vous n'aurez pas la vie en vous. Toute nation, tout homme qui rejettera Jésus-Christ de son sein, rejettera la

vraie vie scientifique. Les faits, d'ailleurs, le montrent. Mais si la civilisation moderne se maintient dans la foi chrétienne, si l'esprit de la foi vivante recommence, comme il semble, à se réveiller en Europe, nous en viendrons à ce que les saints ont appelé « la vraie science des chrétiens. » Il y aura une inspiration réelle du Christ demeurant dans nos cœurs et dans le cœur des sociétés, une inspiration réelle de Jésus-Christ pour la formation de la science, de la science telle que la cherche l'humanité depuis le commencement. Lui qui a dit : « Je suis le cep et vous êtes les branches; sans moi, « vous ne pouvez rien faire ; mais demeurez en « moi, si vous voulez porter beaucoup de fruits ; » lui qui a donné ce conseil principal au monde et à chaque homme, à l'âme entière, à sa volonté prise à part, dans sa lutte pour le bien, et à l'intelligence prise à part, dans sa recherche de la vérité ; lui, dis-je, qui a fait cette promesse, la tiendra, si notre intelligence s'attache à lui, demeure en lui, et tire sa séve de ce cep divin, cœur et vie de la science.

Et selon nous, ce cœur de la science a déjà laissé voir son travail dans la création de la science moderne. La science, la vraie science de la nature est toute moderne, et, de fait, la force vive, qui l'a

produite est toute théologique et s'est manifestée par des actes de foi. Képler qui a créé l'astronomie, qui le premier a contemplé l'œuvre de Dieu dans le ciel visible, Képler était manifestement animé dans toutes ses recherches par la foi la plus vive. Nous l'avons vu. Colomb, qui le premier a vu la terre entière, était poussé par la foi élevée jusqu'à l'enthousiasme. Quant à l'idée de l'infini, elle a été peu à peu dégagée par les saints, par les mystiques et les théologiens. Les chrétiens seuls, ce semble, quelques penseurs l'ont affirmé, pouvaient créer le calcul infinitésimal, levier universel des sciences de la nature visible. Leibniz, chrétien lui-même, catholique de cœur et d'esprit, Leibniz était poussé par tout son siècle. C'est donc un grand siècle chrétien, vivant de foi, qui a créé la science de la nature, inconnue avant lui. Nous sommes fermement convaincu que, sans les secrètes impulsions de Celui qui est la vie de la science, toutes ces grandes découvertes qui domptent la nature physique ne pouvaient avoir lieu. Mais ce n'est là que le commencement du travail de ce cœur divin de la science. Il a commencé par le moindre, par la nature physique, corps terrestre de la science totale; et si l'on ne voit pas encore les invisibles artères qui rattachent tout le

corps à ce cœur et toutes nos sciences à Jésus-Christ, c'est sans doute qu'il en est de la science comme il en est du développement de notre corps. L'œil de l'observateur voit quelquefois, dans l'embryon, les organes se former à la circonférence, pendant que le cœur bat à part de son côté. Mais on ne voit encore, entre ce cœur et ces organes où coule déjà du sang, aucun passage du sang à travers les artères et les veines. Notre corps, d'ailleurs, se développe comme en trois sphères distinctes[1] : la plus centrale d'abord, puis la plus extérieure ; le lien n'arrive qu'en dernier lieu.

Or, la théologie catholique, cœur de la science, a été développée par l'Église, pendant l'avant-dernier grand siècle chrétien, que représente le docteur angélique. Au dernier grand siècle chrétien a paru le corps de la science, sa circonférence extérieure. Le lien, sans doute, se développera un jour ; ce sera l'œuvre du prochain grand siècle. Ce lien, c'est la philosophie, qui montrera comment le cœur envoie par ses artères la vie à tous les points du corps, et comment tous les points, par leurs veines, renvoient au cœur leur sang pour qu'il soit vivifié. Alors enfin se déroulera aux yeux le plan

[1] Les trois feuillets concentriques de l'embryon.

complet de la science chrétienne. Alors seulement la science pleine aura commencé sa vie dans le monde. Sans doute il faut, pour cela, que la philosophie sache la théologie, et la physique et la géométrie. Sans doute un seul homme ne peut embrasser toutes ces choses, mais plusieurs en un le pourraient. Ne voyez-vous pas déjà que la philosophie abstraite, séparée, privée de la théologie, science révélée, privée de science terrestre positive, n'est presque plus tolérée parmi nous? Visiblement stérile, elle n'a plus que bien peu de pontifes et pas un seul fidèle. C'est bien ainsi que s'éteignaient, au ve siècle ou au vi^e^, les derniers restes du paganisme.

C'est qu'en effet Jésus-Christ est la vie, lui, lui seul! Il est la vie comme la voie et la vérité. Il est la science entière, son plan total, son terme dernier, sa méthode et sa vie. Donc, si je veux savoir toute chose, je dois, avec saint Paul, prendre pour ma devise sa grande parole: « Je ne veux savoir « qu'une seule chose, Jésus-Christ et Jésus-Christ « crucifié. »

IV.

Concluons. Nous avons étudié ce que nous appelons le premier et le principal procédé de la vie

raisonnable. Ce procédé est le fond de la démonstration de l'existence de Dieu, l'instrument de passage du monde à Dieu, des faits aux lois et aux idées. Il monte de tout fini à l'infini, en effaçant par la pensée, dans la vue du fini, tout ce qui constitue le propre caractère du fini, et il s'élève ainsi à quelque idée de l'élément immuable, infini, qui porte, comme cause première, créatrice et vivificatrice, tout être fini, et toute vie des êtres finis. C'est une imitation logique du sacrifice, un effacement, un anéantissement de limites, qui passe ainsi du monde à Dieu, et qui élève notre raison à sa fin naturelle.

Mais nous avons été plus loin. Nous avons de nouveau montré, ce que nous avions fait déjà dans notre Traité de la Connaissance de Dieu, que la raison, arrivée à sa fin naturelle, n'est pas encore à sa fin dernière. Dieu la destine, ainsi que l'homme entier, à une plus haute élévation, et la raison, comme le cœur, arrivée à sa fin naturelle, regrette et désire l'autre. Elle veut sa fin surnaturelle; elle veut Dieu même, non plus indirectement aperçu dans la nature, mais connu en lui-même. Et ici nous avons montré que la raison, comme l'homme entier, franchit ce passage, non plus par une imitation logique du sacrifice, mais par l'union réelle au sacrifice de Jésus-Christ, par la marche en cette voie

qui est Jésus-Christ même: divine méthode dont la méthode dialectique n'est que l'imitation abstraite. De sorte que le procédé logique principal, le procédé dialectique se trouve autorisé des deux côtés : d'un côté par son analogie avec les mystères de la foi, dont il est un calque logique, et de l'autre côté par son application à la géométrie, où il est la méthode infinitésimale.

De sorte qu'il faut nier maintenant la géométrie pour nier la légitimité des sublimes et universels résultats que la saine raison, fruit de cette lumière éternelle qui éclaire tout homme venant en ce monde, a donnés ou aurait pu donner aux âmes droites, dans tous les temps, dans tous les lieux.

Et ce travail philosophique que nous offrons à ceux qui pensent, le démontre rigoureusement, à partir d'une seule concession, savoir: que la raison est raisonnable. Qu'on nous accorde ce seul point, et ce qui précède est certain comme l'analyse géométrique. — Descartes et Leibniz déjà soutenaient que les vérités métaphysiques se démontrent aussi rigoureusement que la géométrie; seulement ils ne remarquaient pas assez que la démonstration n'est pas tout entière du même ordre que la démonstration mathématique déductive, et que la comparaison n'est pleinement exacte qu'en tenant compte

de la méthode géométrique infinitésimale. Leibniz pourtant l'a su, et il l'a fait entendre assez clairement. — Et de fait, pour nous contester toutes ces choses, il faut nous contester que la raison est raisonnable, et on le conteste : tous les sophistes, depuis Gorgias et avant lui jusqu'à Hegel, en font ainsi.

Il est absolument certain que la raison tend à l'infini, c'est-à-dire à Dieu, à toute grandeur, à toute beauté, à toute bonté et à toute perfection, à Dieu enfin ; elle tend à Dieu, le démontre et le prouve, tout autant que le cœur sur les ailes de la poésie, de la prière, de l'enthousiasme, peut y rêver, y aspirer et y monter. L'un ne va pas plus haut que l'autre. Le cœur ne saurait plus aller trop loin.

Ce n'est pas à un infini vague et indéterminé, insaisissable, abstrait, que montent le cœur et la raison, mais à un infini connaissable, visible, vivant, aimable et beau.

Ce que la Philosophie, et surtout la Théologie nous disaient, qu'on s'élève par les phénomènes à quelque connaissance des idées, idées humaines qui sont les vrais reflets de celles qui sont en Dieu : que les choses visibles représentent les perfections de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité ; que les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, moins les limites ; que tout ce qu'il y a, en toute créature,

d'être, de bonté, de perfection, que tout cela est en Dieu souverainement, infiniment; que dès lors, pour connaître ce qui est en Dieu, il ne faut pas nier ce qui est dans les créatures, mais l'affirmer infiniment, en niant, non ce qu'elles sont, mais ce qu'elles ne sont pas, avec Platon, Descartes, Fénelon, Malebranche, Bossuet, Leibniz, après saint Thomas d'Aquin: tout cela, dis-je, malgré l'assertion contraire des sophistes, assertion qui les mène au néant; toute cette méthode de connaissance de l'infini est aujourd'hui montrée certaine comme la géométrie, puisque le procédé géométrique infinitésimal n'en est lui-même qu'un cas particulier.

Par cela seul qu'il y a quelque part quelque trace, quelque idée de beauté, de bonté, d'intelligence, d'amour, de perfection et de bonheur, il est certain qu'on peut, qu'on doit pousser à l'infini toutes ces idées, et affirmer l'existence actuelle, éternelle, infinie de leur réalité. Ni le cœur, ni l'imagination, ni la prière, ne peuvent aller trop loin. Tout est encore plus beau que ce qu'on rêve: tout est encore plus grand que ce qu'on croit.

De sorte qu'un enfant qui espère et qui croit; qu'une humble femme qui prie et pleure, qui aime, qui croit à des merveilles qu'elle attend dans une vie future, cette femme et cet enfant possèdent les

dernières conclusions de la science, et plus; car ils tiennent à la fois la vérité dans leur cœur et dans leur esprit.

D'où il faudrait encore tirer ces conclusions pratiques qu'aujourd'hui notre manque de foi, de conviction, d'enthousiasme, vient du mal, et part, soit d'une perversité qui détruit la raison, soit de l'abaissement général de la raison parmi nous et du sommeil de la philosophie: qu'il faudra détruire la raison, et c'est ce qu'on entreprend, pour détruire ces saintes et religieuses doctrines universelles qui sont, comme on le sent très-bien, le préambule et la base naturelle du Catholicisme; que le prochain grand siècle raisonnable sera un siècle plus catholique que le XVIIe siècle et même que le XIIIe; que la renaissance des fortes études philosophiques serait un gage de renaissance sociale; que la sérénité des inébranlables croyances fondées sur Dieu et la nature, sur la foi et sur la raison, qui viennent de Dieu, peut encore succéder au lamentable abattement des âmes plongées dans la langueur et dans les ténèbres du doute, et réserver aux peuples modernes de nouveaux siècles de lumière, de foi, d'union, d'héroïsme, de charité, pour le service de Dieu et pour l'ennoblissement du genre humain.

Il faut dire plus. Il faut dire que sauf l'impardon-

nable découragement de ceux qui ont conservé une lueur de raison, une étincelle d'amour de Dieu, un reste d'ardeur pour la propagation de la justice et de la vérité, une prochaine renaissance aura lieu. Le dernier siècle lumineux, le XVIIe, ce dernier grand flot du progrès, ayant été suivi d'une vague abaissée assez longue, le flot va remonter. Mais de plus, nous sommes libres : l'océan des esprits est un océan libre : le flux et le reflux, quoique poussés par la nature, dépendent aussi de nous. Il suffirait qu'aujourd'hui, parmi nous, se produisît pour relever la raison et par la raison la religion, un effort comparable à celui du XVIIIe siècle pour écraser la religion, et sur ses ruines la raison même et la philosophie. Voltaire, Diderot, d'Alembert, Lamettrie, d'Holbac, Helvétius, Condorcet, et toute cette liste de noms flétris, se sont ligués et associés pour renverser le Christ : mais qu'ont-ils fait de la philosophie ? A l'éclatante lumière du siècle qui les touchait encore, ils ont fait succéder, en peu d'années, une nuit philosophique si pleine, que Voltaire a pu dire, sans soulever un rire inextinguible, « qu'entre Platon et Locke, il n'y avait rien en Philosophie [1] ; » et après

[1] Il comptait pour rien saint Augustin, saint Thomas, tous les Pères, tous les scolastiques, tous les mystiques, et tout le XVIIe

Voltaire, Condillac a pu dire : « Nous avons quatre « métaphysiciens, Descartes, Leibniz, Malebranche « che et Locke. Ce dernier seul n'était pas mathé- « maticien, et combien n'est-il pas supérieur aux « trois autres! » Ainsi une pleine éclipse cachait à ces étranges esprits l'étincelant soleil du siècle merveilleux qui a créé les sciences, qui a donné à la philosophie ses dernières armes. Aidés par les passions et les vices de leur temps, ces hommes ont pu renverser du même coup la religion et la philosophie. Aidés de Dieu, serons-nous incapables de relever dans les générations nouvelles la tradition philosophique véritable et complète, le culte de la droite raison, et par la droite raison, la foi? Qu'on ose en concevoir le projet et en décréter l'entreprise, et le succès est assuré. Dieu sera certainement avec nous, dans une foule de cœurs droits, et d'esprits assez forts pour rompre le cours du préjugé. On a su vaincre, au XVIIIe siècle, le préjugé qui mène à Dieu ; on saura vaincre, au XIXe, le préjugé qui en éloigne. L'ignorance cédera ; l'absurde, regardé en face par des esprits capables de n'en avoir pas peur, perdra son impudence ; la raison se relèvera ; la lu-

siècle : Pascal, Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche et Leibniz. Cela est assurément prodigieux.

mière qui éclaire tout homme venant en ce monde, agira de nouveau, en retrouvant sa liberté, et la foi renaîtra d'elle-même. Dieu s'en charge, quand l'obstacle est levé.

Comme la grâce, dans les cœurs, agit d'elle-même, et ne demande à l'homme que d'enlever l'obstacle qui l'étouffe; de même, la religion au cœur des peuples agit et se relève d'elle-même, et ne demande qu'une chose : qu'on ôte l'obstacle intellectuel et moral qui l'opprime. Otez l'obstacle intellectuel, l'obstacle moral est entamé. Or, l'obstacle intellectuel parmi nous, c'est la philosophie du XVIIIe siècle, destructive de la foi au nom menteur de la raison; l'obstacle enfin, c'est la doctrine des sophistes contemporains qui détruisent la raison aussi bien que la foi. Comment combattre cette philosophie négative? Comment combattre ce qui n'est pas? En l'employant comme démonstration par l'absurde. Nous l'avons fait. Puis en s'occupant directement de relever la raison parmi nous, par le rétablissement des fortes études philosophiques. Cela est praticable. Qu'on s'y dévoue.

Seulement, qu'on nous comprenne bien : nous ne parlons ici que de philosophie chrétienne, de cette philosophie qui a pris pour devise la parole de saint Paul : « Je ne veux savoir qu'une seule

« chose, Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. » Toute autre philosophie est ou stérile ou corruptrice. Il faut la vie chrétienne dans les âmes pour que la pleine philosophie soit possible, pour qu'elle naisse et se développe. Il faut cette vie nouvelle, pour relever la raison affaiblie en elle-même, plus affaiblie encore par le contagieux affaissement de la volonté, et incapable de déployer jamais toutes ses forces logiques quand elle n'est pas guérie par Jésus-Christ.

Qu'on nous permette maintenant de terminer ce livre, qui traite du plus solide et du plus court moyen d'arriver à la science, par l'invocation qui termine l'opuscule de Bossuet, intitulé : *Manière courte et facile de prier*.

Voici cette prière de Bossuet. Nous transposons ses paroles, en appliquant à la philosophie ce qu'il dit de la sainteté :

« Grand Dieu, qui, par un assemblage merveil-
« leux de circonstances très-particulières, ménagez
« de toute éternité les manifestations successives de
« ces vérités, ne permettez pas que certains esprits,
« qui se rangent parmi les savants, puissent être ac-
« cusés à votre redoutable tribunal d'avoir contri-
« bué à vous fermer l'entrée de je ne sais combien
« d'esprits, parce que vous vouliez y entrer d'une

« façon dont la seule simplicité les choquait, et par « une porte qui, tout ouverte qu'elle est depuis « longtemps par les vrais philosophes, n'était peut-« être pas encore assez connue : faites plutôt que, « devenant tous aussi petits que des enfants, comme « Jésus-Christ l'ordonne, nous puissions entrer « une fois par cette petite porte, afin de pouvoir « ensuite la montrer aux autres plus sûrement et « plus efficacement. »

LIVRE SIXIÈME.

LES SOURCES.

« Nous voudrions pouvoir écrire une Logique « utile, » disions-nous en commençant ce Traité de Logique. Voici peut-être le livre utile de ce Traité. Ce sont des règles et des conseils pratiques pour la conduite de l'esprit, pour la direction du travail, dans le but de développer la raison, et d'acquérir ce que saint Thomas d'Aquin nomme LES VERTUS INTELLECTUELLES.

Ces conseils ne s'adressent pas à tous : un très-petit nombre d'esprits, dans l'état actuel du monde, en sont ou en voudront être capables.

Ils s'adressent à cet homme de vingt ans, esprit

rare et privilégié, cœur encore plus privilégié, qui, au moment où ses compagnons d'études ont fini, comprend que son éducation commence; qui, à l'âge où l'amour du plaisir et de la liberté, du monde, de ses honneurs et de ses richesses, entraîne et précipite la foule, s'arrête, lève les yeux et cherche, dans l'immense horizon de la vie, au ciel ou sur la terre, l'objet d'un autre amour.

Je suppose que je m'adresse à cet homme. C'est à lui seul que je parle ici.

La possession de la sagesse, lui dirai-je d'abord, est à de très-sévères conditions ; sachez-le bien. Ces conditions, il est vrai, sont plus sévères en apparence qu'en vérité. Mais enfin, l'initiation exige d'austères épreuves. Êtes-vous courageux ? Consentez-vous au silence et à la solitude ? Consentez-vous, au sein de votre liberté, à un travail plus profond, mais aussi régulier que le travail forcé du collége, ce travail que les hommes imposent aux enfants, mais non pas à eux-mêmes ? Consentez-vous, dans cette voie rude, à voir vos égaux, par une voie facile, vous dépasser dans la carrière et prendre votre place dans le monde ? Pouvez-vous tout sacrifier, sans exception, à la justice et à la vérité ? Alors écoutez.

I.

Si vous avez cette extraordinaire décision, et si vous savez vaincre les innombrables oppositions, déraisonnables et raisonnables, qui vont vous arrêter, sachez qui vous allez avoir maintenant pour maître. Ce sera Dieu. Le temps vient où vous avez à pratiquer cette parole du Christ: « N'appelez personne sur la terre votre maître: car vous n'avez « tous qu'un maître qui est le Christ, et vous êtes « tous frères. »

Oui, il faut que vous ayez maintenant Dieu pour maître.

C'est ce que je vais vous expliquer, en vous donnant les moyens pratiques d'arriver aux leçons du Maître divin.

Saint Augustin a écrit un livre intitulé : *De Magistro*, où il montre qu'il n'y a qu'un maître, un seul maître qui est intérieur. Lisez ce livre. Malebranche a beaucoup écrit sur ce point, et d'admirables pages, trop peu connues, et surtout trop peu pratiquées. Il vous sera facile de les trouver. Lisez-les avec attention et recueillement.

Du reste, vous avez entendu dire vulgairement, et vous l'avez probablement répété vous-même, que Dieu est la lumière universelle qui éclaire tout homme venant en ce monde. Croyez-vous cela?

Si vous le croyez, poursuivez-en les conséquences.

Si vous croyez que vous avez en vous un maître qui veut vous enseigner la sagesse éternelle, dites à ce maître, aussi résolûment, aussi précisément que vous le diriez à un homme placé en face de vous: « Maître, parlez-moi. J'écoute. »

Mais après avoir dit j'écoute, il vous faut écouter. Voilà qui est simple assurément, mais capital.

Pour écouter, il faut faire silence. Or, je vous prie, parmi les hommes, et surtout parmi les penseurs, qui est-ce qui fait silence?

La plupart des hommes, surtout des hommes d'étude, n'ont pas une demi-heure de silence par jour. Et quand le livre de l'Apocalypse dit quelque part: « Et il se fit dans le ciel un silence d'une « demi-heure, » je crois que le texte sacré signale un fait bien rare dans le ciel des âmes.

Pendant tout le jour, l'homme d'étude écoute des hommes qui parlent, ou il parle lui-même; et quand on le croit seul et silencieux, il fait parler les livres, avec l'extraordinaire volubilité du regard, et il dévore en peu d'instants de longs discours Sa soli-

tude est peuplée, assiégée, encombrée, non-seulement des amis de son intelligence et des grands écrivains dont il recueille les paroles, mais encore d'une multidude d'inconnus, de parleurs inutiles et de livres qui sont des obstacles. De plus, cet homme qui croit vouloir penser et parvenir à la lumière, permet à la perturbatrice de tout silence, à la profanatrice de toutes les solitudes, à la presse quotidienne, de venir, chaque matin, lui prendre le plus pur de son temps, une heure ou plus, heure enlevée de la vie par l'emporte-pièce quotidien ; heure pendant laquelle la passion, l'aveuglement, le bavardage et le mensonge, la poussière des faits inutiles, l'illusion des craintes vaines et des espérances impossibles vont s'emparer, peut-être pour l'occuper et le ternir pendant tout le jour, de cet esprit fait pour la science et la sagesse[1].

Veuillez me croire, quand j'affirme qu'un esprit qui travaille ainsi n'apprendra rien, ou peu de chose, précisément parce qu'il n'y a qu'un maître, que ce maître est en nous, qu'il faut l'écouter pour l'entendre et faire silence pour l'écouter.

[1] On verra plus bas si nous prétendons isoler de la vie contemporaine l'homme qui veut servir Dieu. Mais nous vous élevons de toutes nos forces contre l'*usage ordinaire* que l'on fait des journaux.

Si donc vous voulez établir un peu de silence autour de vous, lisez modérément, et chassez de chez vous les profanes. Éloignez-vous de toute manière des paroles inutiles. Il en sera demandé compte, dit l'Évangile. Il en sera demandé compte aux complices aussi bien qu'aux auteurs.

II.

Il faut donc écouter Dieu. Il faut faire silence pour l'entendre. Mais le silence suffit-il?

Oui, on peut dire que le silence suffit, car, dit saint Augustin, la sagesse éternelle ne cesse de parler à la créature raisonnable, et la raison ne cesse de fermenter en nous. Seulement, il n'est pas facile d'obtenir le silence.

Faites taire les hommes, faites taire les livres, soyez véritablement seul, avez-vous pour cela le silence? Qu'est-ce que cette loquacité intérieure des vaines pensées, des désirs inquiets, des passions, des préjugés particuliers de votre éducation, des préjugés plus redoutables du siècle qui vous porte et vous inspire à votre insu? Avant d'arriver au silence sacré du sanctuaire, il y a de grandes victoires

à remporter. Il faut ces surnaturelles victoires dont l'esprit de Dieu dit : « Celui qui sera vainqueur, je « lui donnerai pouvoir sur les nations. » (*Qui vicerit, dabo ei potestatem super gentes.*)

Il faut cesser d'être esclave de soi-même, et esclave de son siècle. Je ne dis pas que la lutte doit avoir cessé ; je dis qu'elle doit avoir commencé. La passion, en vous, doit avoir senti la puissance supérieure de la raison. Il faut avoir rompu avec le siècle, et avoir dit au torrent du jour : Tu ne m'emporteras pas. Il faut avoir échappé à ce côté faux de l'esprit du siècle, à cet entraînement aveugle et pervers par lequel chaque époque menace d'échapper au vrai plan de l'histoire universelle, et en retarde l'accomplissement. *Corrumpere et corrumpi sæculum vocatur*, disait Tacite. Ce siècle-là, ce corrupteur avec ses préjugés, ses doctrines, sa philosophie s'il en a, il faut s'élever, et se tenir élevé, au-dessus de lui, pour le juger, le juger pour le vaincre, et pour le diriger au nom de Dieu. C'est le sens du mot cité plus haut : « Celui qui sera vainqueur, je « lui donnerai pouvoir sur les nations. »

Je n'insiste pas davantage sur ce point capital, ni sur l'extrême difficulté de cette victoire, ni sur l'espèce de terreur profonde qu'éprouve une âme qui vivait naïvement de la vie de son siècle, et qui main-

tenant entre en lutte et en contradiction avec cette vie et ses puissants mouvements, et commence à sentir sa faiblesse, sa petitesse, son isolement, en face de ces grands flots. Tout ceci nous entraînerait trop loin. J'indique seulement ici à quelles conditions l'âme obtient le silence pour écouter Dieu.

III.

Pythagore avait divisé la journée des disciples de la philosophie en trois parties: la première partie pour Dieu dans la prière; la seconde pour Dieu dans l'étude et la méditation; la troisième pour les hommes et les affaires.

Ainsi toute la première moitié du jour était pour Dieu.

C'est en effet le matin, avant toute distraction et tout commerce humain, qu'il faut écouter Dieu.

Mais précisons. Qu'est-ce, en effet, qu'écouter Dieu? me direz-vous. En pratique, écouterai-je ainsi, comme les contemplatifs de l'Inde, depuis le matin jusqu'à midi? Me tiendrai-je le front penché et la tête appuyée sur ma main, ou les yeux levés vers le ciel? Que ferai-je en réalité?

Voici la réponse. Vous écrirez.

Vous êtes-vous quelquefois demandé : Quel est le moyen, y a-t-il un moyen d'apprendre à écrire? Ce moyen d'apprendre à écrire, et de développer, en ce sens, vos facultés dans toute leur étendue, je vous l'offre ici. Ce sera là l'avantage secondaire de l'emploi de vos matinées.

Parlons d'abord, sous ce second point de vue, de votre travail du matin. Ce ne sera pas un hors-d'œuvre, ni même une digression, car nous verrons que cet exercice secondaire vous mène ici droit au but principal.

Saint Augustin commence ainsi son livre des Soliloques : « J'étais livré à mille pensées diverses, et « depuis bien des jours je faisais les plus grands « efforts pour me trouver moi-même, moi et mon « bien, et pour connaître le mal à éviter, quand « tout à coup — était-ce moi-même? était-ce un « autre? était-il hors de moi ou en moi? Je l'ignore, « et c'est précisément ce que je désirais ardemment « de savoir, — toujours est-il que tout à coup il « me fut dit : Si tu trouves ce que tu cherches, « qu'en feras-tu? A qui le confieras-tu avant de « passer outre? — Je le conserverai dans ma mé« moire, répondis-je. — Mais ta mémoire est-elle « capable de conserver tout ce que ton esprit a vu? « — Non, certes, elle ne le peut. — Il faut donc

« écrire. Mais comment, puisque tu crois que ta « santé se refuse au travail d'écrire? Ces choses ne « se peuvent dicter : elles demandent toute la pu- « reté de la solitude. — Cela est vrai; je ne sais donc « que faire. — Le voici : demande de la force, et puis « du secours pour trouver ce que tu cherches; puis « écris-le, pour que cet enfantement de ton cœur « t'anime et te rende fort. N'écris que les résultats, « et en peu de mots. Ne pense pas à la foule qui « pourra lire ces pages; quelques-uns sauront les « comprendre [1]. »

Maintenant, je vous prie, pensez-vous que ces choses n'arrivent qu'à saint Augustin? Si elles n'arrivent qu'à lui et ne nous arrivent pas, c'est que notre pitoyable incrédulité s'y oppose. Croyez-vous en Dieu? Dieu est-il muet? N'est-il pas très-certain que Dieu parle sans cesse, comme le soleil éclaire toujours? Je vous dirai ici avec Thomassin : « Qui- « conque s'étonne de ces choses et les regarde « comme incroyables, inespérées, inouïes, celui-là « ne sait pas ou ne réfléchit pas que la descente de « Dieu, réelle et substantielle, dans la nature intel- « ligente, est un fait continuel et quotidien [2]. »

[1] Œuvres complètes, t. I, p. 598.

[2] Dogm. theol., *de Incarnat.*, lib. I, cap. XXI.

Mais n'insistons pas en ce moment sur ce côté de la question. Saint Augustin lui-même, parlant de son inspirateur, ne se demande-t-il pas : « Était-ce « moi-même ? Était-ce un autre ? » Je vous dis seulement ici que si vous suivez mon conseil, si vous consacrez à écrire les meilleures heures du jour, rien ne peut vous donner autant de chances pour entendre ou pour voir la vérité, et rien ne saurait, au même degré, vous former à écrire. Là sont les sources du génie ou du talent.

Traitons ceci avec quelque détail, c'est le lieu : le livre correspondant de la Logique d'Aristote traite beaucoup de la rhétorique.

Vous le savez, il n'y a que les ouvrages bien écrits qui subsistent et qui font trace. Les autres, même savants, ne sont que des matériaux. Ce sont comme des créations inférieures destinées à être assimilées par quelque esprit plus vigoureux qui s'en nourrit, les fait homme, et les ajoute à la vie de l'esprit humain. Si donc vous voulez propager la vérité, il faut savoir écrire. Je dirais qu'il vous faut acquérir du style, si ce mot n'avait deux sens dont l'un, le sens vulgaire, est pitoyable. Dans ce dernier sens, il serait bon de dire : « Pas de style ! » comme on a dit : « Pas de zèle ! » Le meilleur style, en ce sens, est de n'en point avoir. Ce style,

on le voit assez, sert à déguiser la pensée ou son absence : vêtement toujours un peu de mauvais goût, qui, en tous cas, par cela seul qu'il est vêtement, nous empêche d'arriver à la sublime et saisissante nudité du vrai.

Mais si vous entendez le style dans le sens de ce très-beau mot, « le style c'est l'homme, » le style alors c'est aussi l'éloquence quand toutefois on la définit avec un maître habile : « L'éloquence n'est « que l'âme mise au dehors. »

Cela posé, je trouve tout, comme règle pratique de l'art d'écrire, dans le fragment de saint Augustin qui vient d'être cité.

Le style, l'éloquence, la parole dans le sens le plus élevé du mot, c'est l'homme, c'est l'âme, mise en lumière. C'est-à-dire que si vous voulez apprendre véritablement à écrire, il faut apprendre à éviter, non-seulement tout mot sans pensée, mais encore toute pensée sans âme.

« Le style, disait Dussaulx, est une habitude de « l'esprit. » — « Heureux ceux, dit Joubert, dans « lesquels il est une habitude de l'âme. » Et Joubert ajoutait : « L'habitude de l'esprit est artifice ; l'ha- « bitude d'âme est excellence ou perfection. »

Donc, pour écrire, il ne faut pas seulement sa présence d'esprit, il faut encore sa présence d'âme ;

il faut son cœur, il faut l'homme tout entier : c'est à soi-même qu'il en faut venir. Saint Augustin commence donc parfaitement quand il dit : JE ME CHERCHAIS MOI-MÊME.

Mais il faut plus. Non-seulement il faut apprendre à éviter toute parole sans pensée, et toute pensée sans âme; mais encore il faut éviter, je dis pour bien écrire, tout état d'âme sans Dieu. Car, sans doute, ce que l'éloquence entend mettre au dehors ce n'est pas l'âme dans sa laideur, c'est l'âme dans sa beauté. Or sa beauté, indubitablement, c'est sa ressemblance à Dieu. Car comme le dit encore excellemment Joubert : « Plus une pa« role ressemble à une pensée, une pensée à une « âme, une âme à Dieu, plus tout cela est beau. »

Il faut donc, comme saint Augustin, chercher son âme, se chercher soi, SOI ET SON BIEN, son âme et sa beauté. (*Quærenti mihi memetipsum et bonum meum.*) Il vous faut donc, pour très-bien écrire, la présence de votre âme, et la présence de Dieu; c'est-à-dire il faut que votre âme tout entière, s'il est possible, soit éveillée, et que la splendeur de Dieu soit sur elle.

C'est là, dis-je, ce qu'il faut chercher. Mais qui cherche trouve. Si vous cherchez dans le silence et la solitude, avec suite et persévérance (*volventi*

mihi diu, et per multos dies sedulo quærenti), plus d'une fois il vous arrivera d'être comme réveillé, et de sentir que vous n'êtes plus seul. Cependant l'hôte intérieur et invisible est tellement caché et impliqué dans l'âme que vous doutez. Est-ce moi-même, ou est-ce un autre qui a parlé ? Où est-il ? Se fait-il entendre de loin, ou parle-t-il dans ce fond reculé de moi-même si éloigné de la surface habituelle de mes pensées ?

Ne vous arrêtez pas à ce doute. En pratique, peu importe. Tâchez seulement de ne pas laisser perdre ce que vous entendez, et ce que vous voyez alors. Ne vous fiez pas à la mémoire. La mémoire n'est fidèle et complète qu'en présence des objets. La mémoire est une faculté qui oublie. Quand la lumière céleste des idées luit sur elle, elle croit que cette lumière ne lui sera point ôtée, et qu'elle verra toujours le même spectacle. N'en croyez rien. Quand la lumière se sera retirée, la mémoire pâlira, comme la nature quand le soleil s'en va : car ici l'absence c'est l'oubli.

Il faut donc écrire alors. (*Ergo scribendum est*)· Il faut s'efforcer de décrire l'ensemble vaste, les détails délicats du spectacle intérieur que vous voyez à peine; il faut écouter et traduire les veines secrètes du murmure sacré (*venas divini susurri*) ;

il faut suivre et saisir les plus délicates émotions de cette vie maintenant éveillée.

Mais je ne puis, répond saint Augustin ; ma santé m'en empêche. (*Valetudo scribendi laborem recusat.*) Et ici, il faut reconnaître que chacun a naturellement cette sorte de santé qui ne peut pas écrire. Est-ce que l'état presque toujours grossier, enivré, remuant, lourd, somnolent, de mon corps, ne m'empêche pas d'écrire, c'est-à-dire de suivre et de fixer ces beautés intérieures que j'aperçois à peine, et ces délicates émotions, croisées, effacées, étouffées, par les rudes et pétulantes émotions de mes sens ?

Que faire donc ? (*Nescio quid agam*). Il faut qu'il soit porté remède à cet état de votre corps. (*Ora salutem et auxilium.*) Il faut fuir cet état ténébreux du corps qui empêche d'écrire. Il faut demander à Dieu cette sorte de santé précieuse et bénie qui rend le corps simple et lumineux, et dont l'Évangile parle, quand il dit : « Si votre œil est « simple, tout votre corps sera éclairé, et vous illu- « minera comme un flambeau. »

Oui, il faut que votre corps même soit entraîné, et entre dans la voie de votre esprit et de votre âme. « Tout ce qu'on pense, dit parfaitement Jou- « bert, il faut le penser avec l'homme tout entier,

« l'esprit, l'âme et le corps. » Oui, le corps est de la partie, et saint Augustin le sentait.

Il faut que l'esprit, l'âme et le corps, en harmonie, soient devenus ensemble comme un seul instrument docile à l'inspiration intérieure : inspiration qui manque peu, mais qui trouve rarement l'instrument préparé.

Le délicat et profond écrivain que j'aime à vous citer sur ce sujet l'avait bien observé : « Quand il « arrive à l'âme de procéder ainsi, dit-il, on sent « que les fibres se montent et se mettent toutes « d'accord. Elles résonnent d'elles-mêmes et mal- « gré l'auteur, dont tout le travail consiste alors à « s'écouter, à remonter la corde qu'il entend se « relâcher, et à descendre celle qui rend des sons « trop hauts, comme sont contraints de le faire « ceux qui ont l'oreille délicate quand ils jouent « de quelque harpe.

« Ceux qui ont jamais produit quelque pièce de « ce genre m'entendront bien, et avoueront que « pour écrire ou composer ainsi, il faut faire de « soi d'abord, ou devenir à chaque ouvrage un « instrument organisé[1]. »

N'est-ce pas là ce que veut dire le prophète qui

[1] *Pensées de Joubert*, t. II, p. 95.

s'écrie : « Éveille-toi, ma glorieuse lumière ! éveille-« toi, lyre de mon âme ! » (*Exsurge, gloria mea. Exsurge, psalterium et cithara.*)

Mais, je vous en préviens, si vous attendiez pour écrire que votre âme et votre corps fussent devenus cet instrument sonore et délicat, vous n'écririez pas. Que dit, en effet, saint Augustin : « Priez, « demandez la force, la santé, le secours, et « écrivez, afin que, vous sentant père, vous en « deveniez plus fort (*ut prole tua fias animo-« sior*). »

Oui, commencez par écrire et produire, dussiez-vous sacrifier ensuite les premiers-nés. Mais, en tout cas, les premiers fruits vivants de votre esprit l'animeront ; les fibres se monteront, et se mettront d'accord d'elles-mêmes.

Savez-vous pourquoi des esprits, d'ailleurs très-préparés, restent souvent improductifs et n'écrivent pas. C'est parce qu'ils ne commencent jamais, et attendent un élan qui ne vient que de l'œuvre. Ils ignorent cette incontestable vérité, que, pour écrire, il faut prendre la plume, et que, tant qu'on ne prend pas la plume, on n'écrit pas.

Et ils ne prennent jamais la plume, parce que je ne sais quelle circonspection les arrête ; ils pensent au lecteur ; ils tremblent devant toute cette foule

de critiques qu'ils imaginent, et devant leurs mille prétentions.

Aussi, que dit saint Augustin ? « Ne cherchez « pas à attirer toute cette foule ; quelques-uns sau« ront vous comprendre. » (*Nec modo cures invitationem turbæ legentium.*)

Le respect humain est un fléau dans tous les ordres de choses. Pensez à Dieu et à la vérité, et ne craignez pas les hommes : règle fondamentale pour bien écrire, comme pour parler.

Ne faites donc point d'apprêts pour attirer les hommes. Pas de style, avons-nous dit, mais la sévère nudité du vrai ! N'écrivez que les résultats, en peu de mots (*paucis conclusiunculis breviter collige*) ; retranchez tout ce qui n'est que vêtement, ornement, appât, ruse, effet, précaution, transition. Transition ! fléau du style et de la parole ! Combien d'esprits que les transitions empêchent de passer, et ne laissent jamais arriver à ce qu'ils voulaient dire ! N'écrivez que là où vous voyez, où vous sentez. Là où vous ne voyez pas, où vous ne sentez pas, n'écrivez pas ; taisez-vous. Ce silence-là aura son prix, et rendra le reste sonore.

Quelle dignité, quelle gravité, quelle vérité dans la parole de celui qui n'attend rien des hommes, qui ne cherche aucune gloire, mais qui cherche la

vérité ; qui craint Dieu seul et attend tout de Dieu. Le Christ parlant à ceux qui cherchent la gloire venant des hommes, et non pas celle qui vient de Dieu, ne dit-il pas : « Son Verbe ne demeure point « en vous ? » (*Verbum ejus non habetis in vobis manens.*) Donc cherchez la gloire qui vient de Dieu ; alors le Verbe de Dieu demeure en vous.

« Jouez pour les Muses et pour moi, » disait un célèbre Athénien à un grand musicien méconnu. Appliquez-vous ce mot : écrivez pour Dieu et pour vous. Écrivez pour mieux écouter le Verbe en vous, et pour conserver ses paroles : Supposez toujours qu'aucun homme ne verra ce qui vous est ainsi dicté.

Plus un livre est écrit loin du lecteur, plus il est fort. Les Pensées de Pascal, les travaux de Bossuet pour le dauphin, la Somme de saint Thomas d'Aquin surtout, écrite pour les commençants, en sont des preuves. Une preuve des plus singulières en ce genre, se trouve dans les deux styles de Massillon : celui du Petit Carême et celui des Discours synodaux : le premier, préparé pour la cour, où l'auteur abuse vraiment de la ductilité de la pensée, où le délié de la trame épuise la patience du regard ; l'autre presque improvisé pour quelques curés d'Auvergne, courtes pages vivantes, énergi-

ques, où l'on rencontre un autre Massillon, aussi supérieur au premier qu'un beau visage est supérieur à un beau voile.

Un avis, en terminant ce point dont je ne touche que les sommités.

L'esprit est prosaïque, l'âme poétique et musicale. *Symphonialis est anima :* ainsi parlait une sainte du moyen âge. Le livre de l'Imitation le dit aussi. Quand l'âme se recueille et entend quelque chose de Dieu, que la paix et la joie l'inondent, il arrive bien ce que dit Gerson : *Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulatione.* Joubert aussi l'avait compris : « Naturellement, dit-il, l'âme se chante à elle-« même tout ce qu'il y a de beau. » Aussi, quand le style est une habitude de l'âme, il y a un écueil à éviter : c'est le chant. C'est l'excès de l'harmonie musicale dans le style, et l'introduction involontaire, presque continuelle, du rhythme et du vers dans la prose : c'est un vrai défaut, quoique dans une prose parfaite, toute syllabe, je crois, est comptée, et même pesée. Mais il faut rompre ce chant trop explicite, non par un calcul de détail, mais par une modération générale et une profonde pudeur de l'âme, qui, n'osant pas chanter, modère le rhythme des mots, le rend presque insensible,

de même qu'elle renferme en elle, avec pudeur, l'enthousiasme de sa pensée, et le maintient intime, caché, réservé, presque insensible, mais d'autant plus irrésistible et pénétrant.

IV.

Je continue à vous donner ces conseils à vous, qui croyez à la présence de Dieu, et qui êtes résolu à l'austère discipline de sa divine école. Puissé-je me faire comprendre et vous mener jusqu'à la pratique même.

Je suivrai vos conseils, me direz-vous. Je saurai supporter la solitude et le silence. J'écrirai donc. Mais quoi ?

La réponse est impliquée dans ce qui précède elle est très-loin du conseil de Boileau :

« Faites choix d'un sujet.... »

Mot étrange ! Est-ce qu'un homme sérieux choisit un sujet ? Un homme sérieux a un sujet. S'il n'en a pas il n'écrit pas. Jamais il n'a le choix.

D'abord, au fond, il n'y a qu'un sujet : Dieu, l'homme et la nature dans leur rapport, rapport où se rencontrent à la fois le bien, le mal, le vrai,

le beau, la vie, la mort, l'histoire, l'avenir. De sorte que l'unique sujet total de la méditation de l'âme, c'est en effet celui qu'indique saint Augustin : Je cherchais pendant bien des jours; je me cherchais moi-même, et mon bien, et le mal que je veux fuir. (*Volventi mihi et per multos dies quærenti memetipsum et bonum meum, et malum quod esset vitandum.*)

Soit; mais de quel côté prendre ce sujet, qui est le sujet universel ? Je réponds : Il faut le prendre comme il se présente.

Les musiciens n'ont-ils pas remarqué que lorsque l'âme est vraiment émue, il y a un ton, un seul, à l'exclusion des autres, dans lequel il lui est possible d'entrer. Et qu'on y regarde de près : non-seulement le ton, mais la mesure, mais le fond de l'harmonie générale, peut-être même les détails de la mélodie sont donnés, sont commandés par l'émotion régnante.

Eh bien, si vous êtes en silence, si vous êtes éveillé, ému,— et d'ordinaire le vrai silence amène l'éveil et donne l'émotion vraie, — alors ces harmonies et ces mélodies intérieures, quoique vous ne sachiez pas peut-être encore bien les entendre, sont en vous, et à ces harmonies répondent certains spectacles, certaines faces des idées éternelles, cer-

taines inspirations particulières et actuelles de Dieu..Croyez-vous que, lorsque vous serez recueilli, vous allez vous trouver en face des attributs de Dieu tels que les professeurs de philosophie les expliquent ? Certainement non. Vous allez vous trouver, de fait, en face de ce qu'annonce l'Évangile, le Verbe fait chair. C'est pourquoi l'Évangile ne dit pas : Vous n'avez tous qu'un maître qui est Dieu ; il dit d'une manière plus précise : « Vous « n'avez tous qu'un maître qui est le Christ. » Dieu n'est pas seulement pour nous l'éternel, l'immobile, l'absolu, l'invisible, il est aussi le Dieu vivant, présent, aimant et souffrant dans l'humanité, et celui de qui vous viendront, si vous êtes vraiment son disciple, les plus particulières, les plus précises, les plus actuelles inspirations.

Or, que voulez-vous que le Verbe fait chair pour le salut du monde inspire à ses disciples, sinon ce qui est nécessaire actuellement au salut du siècle où ils vivent, et surtout à leur propre salut ? Leur salut, le salut du siècle où ils vivent, voilà l'œuvre et l'idée universelle, identique pour tous les serviteurs de Dieu dans le même temps, mais variée pour chacun d'eux selon le peuple dont on fait partie, selon le rôle qu'on peut et qu'on doit remplir dans la lutte.

Ainsi l'idée vraiment inspiratrice pour vous,

comme pour tous, c'est le salut du siècle où vous vivez, c'est votre salut, lié à votre œuvre, et qu'il faut assurer à chaque heure par un travail et une obéissance propre à cette heure. Votre idée, votre lumière, votre source de vie, c'est le Dieu vivant et fait homme, voulant et travaillant par sa providence actuelle à votre salut et à celui du siècle, et vous provoquant à l'aider ; vous montrant le côté précis de la vérité que le monde, au moment présent, et que vous-même, en ce moment, devez comprendre, développer et pratiquer pour ne pas échapper au plan providentiel, ou y rentrer si vous en êtes sorti.

Venons plus au détail. Voyons plus en particulier ce qui est inspiré à l'âme qui a su parvenir au silence.

J'ai dit que vous avez dû imposer silence au bruit du siècle ; que, pour cela, vous avez dû rompre avec lui. Mais pensez-vous que vous avez rompu avec l'humanité pour écouter Dieu seul ? Loin de là. Rompre avec le siècle c'est bien. Mais rompre avec l'humanité ne se peut pas. Le siècle n'est pas l'humanité. La tendance du siècle et la tendance du genre humain sont deux choses. Celle-ci est la loi, et l'autre la perturbation sur la loi. De même que le mouvement total de la terre, dans sa course autour

du soleil, implique deux mouvements, celui qui lui fait parcourir sa course régulière, et celui qui la pousse à dévier en des oscillations accidentelles, de même l'humanité, en chaque point de sa marche, a deux mouvements, son mouvement providentiel et régulier, et un mouvement capricieux et pervers qu'on nomme le siècle. Auquel des deux mouvements voulez-vous appartenir? Auquel des deux voulez-vous donner toutes vos forces? Il faut choisir. Il faut vaincre ce mouvement faux qu'on nomme le siècle, le mauvais siècle, qui est la résultante de tous les égoïsmes, de toutes les sensualités, de tous les aveuglements et de tous les orgueils du temps: mouvement coupable, qui croise et retarde le mouvement vrai du genre humain.

Ainsi donc, rompre avec le siècle, ce n'est pas rompre avec l'humanité; c'est être avec l'humanité, en même temps qu'avec Dieu. Et de fait, la première chose que retrouve l'âme qui se dégage pour être à Dieu, c'est l'amour de l'humanité. Qui aime le siècle n'aime pas l'humanité. Mais quand le sens divin est réveillé en nous par le silence, le sens humain, le sens d'autrui, le sens fraternel nous revient. La communion avec l'immense humanité commence, parce qu'on vient d'abjurer l'esprit toujours sectaire du siècle. Nous rentrons en union,

en sympathie réelle, inspiratrice, avec l'ensemble des hommes de tous les siècles et de toutes les parties de la terre, vivants ou morts, qui sont unis entre eux et avec Dieu. Cette partie saine et essentielle du genre humain, qui a l'unité, dans le temps et l'espace, parce qu'elle a Dieu, cette assemblée universelle, cette *Église catholique* dans le sens le plus large du mot, cette communion des hommes en Dieu, nous retrouve, nous reprend, nous ranime de sa séve puissante et de ses divines inspirations. Les craintes communes, les espérances communes, les volontés, les pensées, les efforts de ce grand faisceau d'âmes pour le salut et le progrès du monde, nous portent, nous pénètrent, nous multiplient. Nous regardons le globe, comme Jésus-Christ le regardait, avec larmes; et, en voyant les hommes couchés dans les ténèbres et l'ombre de la mort, accablés et foulés aux pieds par le mal, nous voyons, avec Jésus-Christ, que la moisson est grande et qu'il y a peu d'ouvriers. Nous savons alors ce qui nous reste à faire. Nous savons à quoi penser, et à quoi travailler. Le sujet de tous nos travaux est trouvé.

V.

Tout n'est pas dit sur ces heures de la matinée qui doivent vous apporter, comme fruit secondaire, le don d'écrire ; qui ouvrent les sources de l'âme et la pensée originale; qui font travailler en nous la raison plus que des années de lecture; qui mettent en mouvement l'homme entier ; qui clarifient l'esprit et même le corps. Je n'ai pas dit encore tous les moyens de donner à ces heures toute leur fécondité, ni de vous faire arriver au grand but, vous, disciple de la justice et de la vérité, qui voulez avoir Dieu pour maître.

Vous avez déjà bien compris que ce travail d'écrire est en grande partie une prière. Je vous parlerai, en effet, tout à l'heure, de la prière proprement dite, qui est le grand moyen de donner à ces heures et à la vie entière, toute leur fécondité. Mais, avant cela, voici un moyen que je vous recommande pour doubler votre temps.

Voulez-vous doubler votre temps? Faites travailler votre sommeil. — Je m'explique.

Dans un sens beaucoup plus profond qu'on ne pense, *la nuit porte conseil.*

Posez-vous des questions le soir : bien souvent vous les trouverez résolues au réveil.

Quand un germe est posé dans l'esprit et le cœur, ce germe se développe non-seulement par nos travaux, nos pensées, nos efforts, mais par une sorte de fermentation sourde, qui se fait en nous sans nous. C'est ce que l'Evangile fait entendre quand il dit : « Lorsqu'un homme a jeté en terre une se-« mence, soit qu'il veille ou qu'il dorme, la se-« mence croît et se développe : car la terre fructifie « d'elle-même (*terra enim ultro fructificat*). » Ainsi de notre âme ; elle fructifie d'elle-même.

Que font les écoliers pour bien apprendre leur leçon ? Ils la regardent le soir, avant de s'endormir, et ils la savent le lendemain matin. Que font les religieux pour bien méditer le matin ? Ils préparent leur méditation la veille, après la prière du soir, et ils la trouvent toute vivante au réveil dans leur esprit et dans leur cœur. Rien de plus connu.

Laplace, l'illustre mathématicien, nous apprend, dans un de ses ouvrages, que souvent il posait le soir des problèmes par le travail et la méditation, et que le matin, au réveil, ils les retrouvait résolus.

Parmi ceux qui travaillent, qui n'a pas observé ces faits ? Qui ne sait à quel point le sommeil développe les questions posées, fait fructifier les germes

dans notre esprit? Que de fois, au réveil, la vérité qu'on avait poursuivie en vain brille dans l'âme au sein d'une clarté pénétrante! On dirait que les fruits du travail se concentrent dans le repos, et que l'idée se dépose en notre âme comme un cristal, quand l'*eau-mère,* longtemps agitée, vient à dormir.

Voilà le fait. Le sommeil travaille. Il faut donc le faire travailler, en lui préparant son travail le soir.

L'emploi du soir! Le respect du soir! Quelle grave question pratique!

Nous venons de parler de ce qu'on peut appeler la consécration du matin. Parlons de la consécration du soir.

C'est ici ou jamais qu'il faut savoir rompre avec nos habitudes présentes. Je défie que les esprits se forment et grandissent avec l'organisation actuelle du soir.

Quand toute journée finit par le plaisir, sachez que toute journée est vide. Je ne parle pas de ceux qui, chaque soir, brisent toute leur force et leur dignité d'homme par une orgie. Je parle de ceux qui, comme presque tous aujourd'hui, cessent toute vie sérieuse à un moment donné, pour l'interrompre pendant au moins douze heures ou quatorze heures. Que devient ce temps? Qu'est-ce que nos conversations du soir, nos réunions, nos jeux, nos visites,

nos spectacles? Il y a là comme un emporte-pièce de quatorze heures sur la vie véritable. C'est du repos, dira-t-on. Je le nie. Ce qui dissipe ne repose pas. Le corps, l'esprit, le cœur, épuisés, dissipés, hors d'eux-mêmes, se précipitent, après une soirée vaine, dans un lourd et stérile sommeil, qui ne repose rien, parce que la vie, trop dispersée, n'a plus ni le temps ni la force de se retremper dans ses sources. Dans quel état sort-on d'un tel sommeil?

Certes, il faut du repos; et nous manquons aujourd'hui de repos bien plus encore que de travail.

Le repos est le frère du silence. Nous manquons de repos comme de silence.

Nous sommes stériles faute de repos plus encore que faute de travail.

Le repos est une chose si grande que la sainte Écriture va jusqu'à dire: « La sage acquerra la sa« gesse au temps de son repos. » Et ailleurs, le grand reproche qu'un prophète adresse au peuple juif est celui-ci: « Vous avez dit: Je ne me reposerai pas. » (*Et dixisti: Non quiescam.*)

Qu'est-ce donc que le repos? Le repos, c'est la vie se recueillant et se retrempant dans ses sources.

Le repos pour le corps, c'est le sommeil: ce qui s'y passe, Dieu le sait. Le repos pour l'esprit et

pour l'âme, c'est la prière. La prière c'est la vie de l'âme, la vie intellectuelle et cordiale, se recueillant et se retrempant dans sa source, qui est Dieu.

La vie devrait se composer de travail et de repos, comme la suite du temps de cette terre se compose de jour et de nuit,

Nous donc aujourd'hui, nous travaillons encore un peu, mais nous ne nous reposons plus. Après l'agitation du travail, vient l'agitation du plaisir, et après l'une et l'autre, la prostration et l'affaissement.

Où est pour nous le repos du soir, le repos sacré du dimanche, celui des fêtes, et ces plus longs repos encore qu'ordonnait la loi de Moïse !

Le repos, moral et intellectuel, est un temps de communion avec Dieu et avec les âmes, et de joie dans cette communion. Or, il est bien visible que nous n'avons conservé du repos que des figures vides dans nos coutumes et nos plaisirs du soir.

Je ne connais qu'un seul moyen de vrai repos dont nous ayons, quelque peu, conservé l'usage, ou plutôt l'abus, dans l'emploi du soir : c'est la musique. Rien ne porte aussi puissamment au vrai repos que la musique véritable. Le rhythme musical régularise en nous le mouvement, et opère pour l'esprit et le cœur, même pour le corps, ce qu'opère

pour le corps le sommeil, qui rétablit, dans sa plénitude et son calme, le rhythme des battements du cœur, de la circulation du sang et des soulèvements de la poitrine. La vraie musique est sœur de la prière, comme de la poésie. Son influence recueille, et, en ramenant vers la source, rend aussitôt à l'âme la séve des sentiments, des lumières, des élans. Comme la prière, et comme la poésie, avec lesquelles elle se confond, elle ramène vers le ciel, lieu du repos. Mais nous, nous avons trouvé le moyen d'ôter presque toujours à la musique son caractère sacré, son sens cordial et intellectuel, pour en faire un exercice d'adresse, un prodige de vélocité, et un brillant tapage qui ne repose pas même les nerfs, loin de reposer l'âme.

Vous donc qui voulez faire parler le silence et travailler le sommeil, rendez utile aussi votre repos. Faites en sorte que l'interruption du travail soit vraiment le repos. Consacrez vos soirées. Allez à la réalité des vaines et vides figures qu'ont conservées nos habitudes. Que le repos du soir soit un commerce d'esprit et d'âme; un effort commun vers le vrai, par quelque facile étude des sciences; vers le beau, par les arts; vers l'amour de Dieu et des hommes, par la prière; donnez des germes de lumière et de saintes émotions au sommeil qui va

survenir, et où Dieu même les cultivera dans l'âme de son fils endormi.

Une vie bien ordonnée consacrerait ainsi le soir. Elle consacrerait aussi la fin de chaque période de sept jours, par un repos sacré, et par un jour de communion des âmes en Dieu. Une vie bien ordonnée consacrerait ainsi la fin de chaque année, par un repos réparateur qui doublerait la séve et la fécondité du travail de l'année suivante.

Se retremper dans le spectacle de la nature, dans la lumière des arts, dans le commerce des grands esprits, dans les pèlerinages vers les absents, dans les amitiés saintes, dans les ligues sacrées pour le bien, et puis enfin dans quelques jours de sévère solitude, en face de Dieu tout seul, dernier terme du repos de l'année, — qui, de loin, paraît seul austère, mais, de près, est bien doux, — ne serait-ce pas là du repos? Une vie bien ordonnée, enfin, consacrerait tout son automne, tout l'automne de la vie, à Dieu surtout, à l'amour pur qui vient de Dieu, à la charité pour les hommes, au côté substantiel de la science, aux espérances précises du ciel, au recueillement vrai en Dieu, c'est-à-dire à cet unique travail que l'oracle imposait à Socrate dans sa prison, pendant les quelques jours qui le séparaient de la mort, lorsqu'il lui

dit ce mot que nous ne savons pas traduire: *Ne faites plus que de la musique ;* mot qui doit signifier qu'il faut finir sa vie dans l'harmonie sacrée.

Mais ces beautés du soir de la vie ne sont que des illusions pour la plupart des hommes; pour presque tous la réalité est bien autre. La vie entière ne peut finir dans l'harmonie sacrée, dans le saint et fécond repos, plein de germes que doit développer la mort pour le monde d'en haut, que si chacune de nos années et chacun de nos jours a su finir par le repos sacré : car l'automne de la vie ne recueille que ce que chaque jour a semé!

VI.

J'ose espérer que vous ne trouverez pas ces conseils inutiles aux progrès de la Logique vivante, c'est-à-dire au développement du Verbe en vous. Je les crois plus utiles, en Logique proprement dite, que l'étude des formes du syllogisme, étude que je ne méprise point, vous l'avez vu. Je vous donne les moyens pratiques de développer en vous la vraie lumière de la raison. Si vous les employez, si vous préparez vos journées par la

consécration du soir, votre sommeil lui-même travaillera. Vous vous réveillerez plein de séve, plein d'idées implicites, d'harmonies sourdes. Si, pour écouter cette fermentation intérieure de la vie, cette voix du Verbe au fond de l'âme, vous savez établir le silence en vous, le silence vrai, extérieur et intérieur; si, pour ne pas vous borner à de vagues auditions de ces murmures lointains, qui cesseraient bientôt par la moindre paresse, vous y correspondez par le travail; si vous cherchez à en fixer les précisions et les détails par la pensée articulée, et incarnée par l'écriture, soyez certain qu'après bien peu de jours d'un tel effort, vous en verrez les fruits. Et, lorsque après votre travail, vous prendrez un jour de repos, et, après une journée, quelques semaines, — si c'est un vrai repos, non son contraire, — vous verrez que votre repos continuera votre travail, et que vous pourrez dire de votre esprit ce qu'on dit de la terre :

Nec nulla interea est inaratæ gratia terræ.

Votre vie entière sera comme ce champ, labouré et ensemencé, où la semence croît et se développe, soit que l'homme veille, soit qu'il dorme : *terra enim ultro fructificat.*

Cependant je n'ai pas tout dit, et il me reste à

vous donner le plus important des conseils. J'ai nommé la prière, mais n'en ai pas encore parlé directement, quoique indirectement je n'aie guère cessé d'en parler.

Je vous le demande, priez-vous? Si vous ne priez pas, qu'êtes-vous? Êtes-vous athée ou panthéiste? Alors ce n'est pas à vous que je parle en ce moment. Je parle à l'homme qui, ayant reconnu, dès ses premiers pas en ce monde, le côté vain de la vie, cherche son côté vrai, savoir : l'amour de la justice et la vue de la vérité. Cet homme-là croit en Dieu. Et pour peu que cet homme sache la valeur des mots, il sait que Dieu est l'amour infini, la sagesse, la vie infinie, libre, intelligente, personnelle, en qui nous sommes, en qui nous nous mouvons, en qui nous respirons.

Or, la prière est la respiration de l'âme en Dieu. L'âme prie longtemps sans le savoir. L'âme des enfants, dans leurs années pures, prie et contemple, sans réfléchir, avec la force et la grandeur de la simplicité. Mais après ces années passives, viennent les années actives et libres. La prière libre, avec conscience d'elle-même, formera l'homme en vous et développera en vous, à l'image de Dieu, la personnalité, qui est implicite et latente dans l'enfant.

Je ne vous prouverai pas ici plus amplement qu'il faut prier. Je ne vous y exhorterai même pas. Je vous en donnerai les moyens.

On appelle vulgairement prière du matin et du soir, la récitation d'un certain texte, excellent en lui-même, en usage parmi les chrétiens, récitation dont la durée varie de cinq à dix minutes ; et on appelle *méditation* la réflexion libre sur quelque grande vérité, morale ou dogmatique ; exercice que quelques personnes font durer le matin une demi-heure. Mais le grand obstacle à ces pratiques c'est que, dans la méditation, on dort ou on divague, et que, dans la prière, on articule des mots, par trop connus, sans réflexion ni sentiment. Ces deux faiblesses, que presque personne ne sait vaincre, dégoûtent, éloignent continuellement de la prière et de la méditation un très-grand nombre d'âmes : car à quoi bon, disent-ils, ces prières nulles, ces méditations vides?

Or voici, pour éviter les distractions dans la méditation, le conseil donné récemment à l'assemblée du clergé d'un diocèse de France.

« Méditez, en écrivant. »

Écrivez lentement, parlez à Dieu que vous savez présent ; écrivez ce que vous lui dites ; priez-le de vous inspirer, de vous dicter ses volontés, de vous

mouvoir de ces mouvements intérieurs, purs, délicats et simples, qui sont sa voix, et qui sont infaillibles. Et en effet, s'il vous dit : « Mon fils, sois « bon ; » cela peut-il être trompeur ? S'il vous dit : « Aime-moi par-dessus tout : sois pur, sois géné- « reux, sois courageux ; aime les hommes comme « toi-même ; pense à la mort qui est certaine, qui « est prochaine ; sacrifie ce qui doit passer ; con- « sacre ta vie à la justice et à la vérité, qui ne « meurent pas ; » direz-vous que ces révélations ne sont pas infaillibles ? Et si, dans le même temps, l'amour énergique de ces vérités manifestes vous est comme inspiré au cœur par je ne sais quelle touche divine qui saisit et qui fixe, direz-vous que la source de ces forces ardentes et lumineuses n'est pas Dieu ? Et si, sans rien ajouter d'arbitraire et d'inutile à ces impressions fortes et à ces lumières simples, vous les écrivez toutes brûlantes, pensez-vous que vous n'en serez pas doublement saisi, et que la distraction et le sommeil interviendront dans cette méditation ? Quelqu'un disait, — c'était une femme : — « Oh ! je ne veux plus méditer ainsi : « cela me saisit trop. »

Essayez, et j'espère que plus d'une fois vous cesserez d'écrire pour tomber à genoux et pour verser des larmes.

Plus d'une fois, sous la touche de Dieu, — vous savez qu'il est vrai de le dire : Dieu nous touche, — plus d'une fois votre âme, recueillie par le grand et divin saisissement de ce rare et puissant contact, votre âme opérera d'elle-même cet acte prodigieux que Bossuet nomme le plus grand acte de la vie, et qu'il faut que je vous fasse connaître.

Et, à ce propos, je vous conseille de lire et de relire avec la plus profonde attention les opuscules de Bossuet intitulés : *Manière courte et facile de faire oraison*, et *Discours sur l'acte d'abandon.* C'est le résumé le plus pur et le plus substantiel de l'ascétisme et du mysticisme orthodoxe.

Voici donc l'acte le plus profond, le plus sublime et le plus important que l'âme humaine puisse opérer, et dont Bossuet, d'accord avec l'Église catholique et la plus savante théologie, vous parle ainsi :

« Il faut trouver un acte qui renferme tout dans « son unité.

« Faites-moi trouver cet acte, ô mon Dieu ! cet « acte si étendu, si simple, qui vous livre tout ce « que je suis, qui m'unisse à tout ce que vous « êtes.

« Tu l'entends déjà, âme chrétienne : Jésus te « dit dans le cœur que cet acte est l'acte d'aban-

« don, car cet acte livre tout l'homme à Dieu, son « âme, son corps en général et en particulier, « toutes ses pensées, tous ses sentiments, tous ses « désirs ; tous ses membres, toutes ses veines avec « tout le sang qu'elles renferment, tous ses nerfs, « jusqu'aux moindres linéaments, tous ses os, jus- « qu'à l'intérieur et jusqu'à la moelle, toutes ses « entrailles ; tout ce qui est au dedans et au de- « hors.

« O Dieu ! unité parfaite, que je ne puis égaler « ni comprendre par la multiplicité, quelle qu'elle « soit, de mes pensées, et, au contraire, dont je « m'éloigne d'autant plus que je multiplie mes « pensées, je vous en demande une, si vous le vou- « lez, où je ramasse en un, autant qu'il est permis « à ma faiblesse, toutes vos infinies perfections, ou « plutôt cette perfection seule et infinie, qui fait « que vous êtes Dieu, en qui tout est.

« Avec cet acte, qui que vous soyez, ne soyez « en peine de rien. Le dirai-je ? Oui, je le dirai : « ne soyez pas en peine de vos péchés mêmes, « parce que cet acte, s'il est bien fait, les emporte « tous.

« Cet acte, le plus parfait et le plus simple de « tous les actes, nous met, pour ainsi parler, tout « en action pour Dieu. C'est un entier abandon

« à *cet esprit de nouveauté* qui ne cesse de vous « réformer intérieurement et extérieurement, en « remplissant tout votre intérieur de soumission « à Dieu, et tout votre extérieur de pudeur, de « modestie, de douceur et de paix.

« Qu'est-ce que cet acte, sinon cet amour parfait « qui bannit la crainte ? Tout disparaît devant cet « acte qui renferme toute la vertu du sacrement de « pénitence. »

Vous le voyez, je vous mène en théologie mystique, à propos de Logique ; mais tout se touche. La Logique vivante, qui est le développement du Verbe en vous, c'est-à-dire de votre esprit ou verbe humain, par son union à l'esprit et au Verbe de Dieu, la Logique réelle et vivante, a certainement pour source principale la prière, la prière substantielle telle que Bossuet vient de nous la décrire.

Ajoutons un mot sur l'autre prière, celle dont quelques-uns se dégoûtent, parce que ce sont, disent-ils, toujours les mêmes paroles, qu'à la fin l'habitude nous empêche de voir et d'entendre.

Le fond de cette prière quotidienne, c'est l'Oraison dominicale: « Notre Père qui êtes aux cieux, » et le reste. Cette prière que notre mère, dans notre première enfance, nous a fait dire sur ses genoux et en joignant elle-même nos mains, est celle qui a

été dictée, mot pour mot, par le Christ, le maître des hommes. Cette prière, me fût-elle inintelligible, je veux, à tous les titres, et vous voulez comme moi, la répéter tous les jours de la vie, matin et soir, jusqu'à la mort. Du reste, lorsque votre esprit s'est ouvert et a regardé le monde et son histoire, vous avez dû comprendre le sens visiblement divin de ces paroles. Elles sont la prière essentielle de l'humanité sur la terre : « Notre Père,—que votre « règne arrive, que votre volonté soit faite en la « terre comme au ciel. » Évidemment, cela même est la substance de la prière, telle que Dieu doit nécessairement la dicter à tout cœur qu'il inspire.

Mais voulez-vous ajouter quelque chose à cette courte prière dictée de Dieu, à ce fond de toute prière écrite ; êtes-vous de ces heureux et flexibles esprits qui savent lire, c'est-à-dire quitter, quand ils le veulent, leur pensée propre, pour entrer aussitôt dans la pensée d'autrui, et improviser en eux-mêmes tout ce que comportent de sens des paroles apportées du dehors ? Si vous avez ce don, je vous en félicite grandement, et voici ce que je vous conseille. Il existe d'admirables paroles, pleines d'une poésie toute divine, et de la plus vigoureuse et de la plus sublime simplicité. Lisez-les comme prière

du matin et du soir. Ce sont les Psaumes, sainte poésie du peuple qui a été le cœur du monde ancien et le père du Messie. L'Église catholique en a composé des prières, qu'elle met dans la bouche de ses prêtres. Ces prières, préparées pour les heures diverses du jour, sont composées chacune d'une partie fixe et d'une partie variable : la partie variable diffère, pour chaque heure et pour chaque jour de la semaine. Prenez, chaque jour, deux de ces prières, dont l'une répond à la prière du matin et l'autre à celle du soir, ce que nous appelons *Prime* et *Laudes*. Lisez-les avec une profonde attention, et regardez la partie variable comme une révélation spéciale que Dieu vous adresserait, à vous, et pour ce jour. Vous verrez si ces vastes paroles n'ont pas une singulière vertu pour nous aider à sortir de nos mesquines pensées.

VII.

J'ai dit un mot de la lecture. Il en faut parler plus au long. Après la prière, et tout ce qui s'y rapporte, après la méditation personnelle, vient la lecture comme source de lumière.

Comment user de la lecture pour le progrès de la Logique vivante, le développement du Verbe en vous ?

Il y a un livre qu'on appelle, entre tous les autres, le livre proprement dit, la Bible. Lisez ce livre.

Et d'abord, croyez-vous qu'il ne puisse y avoir, sur la terre, de parole de Dieu actuellement écrite ?

Il y a des penseurs qui soutiennent que tous les livres sont sacrés, que toute pensée est inspirée, que toute parole est parole de Dieu. Car, disent-ils, s'il est vrai, comme le croient les chrétiens, que l'homme n'est raisonnable, qu'il ne pense et ne parle que par une participation actuelle à la lumière de Dieu, ou plutôt si, comme nous le soutenons, l'homme est Dieu même pensant, comment expliquez-vous que l'homme puisse parler quelque chose qui ne soit pas parole de Dieu ?

J'espère que vous ne comprenez rien à tout ce panthéisme. Mais, du moins, si l'on vous enseigne qu'il y a, dans la mémoire des hommes et dans la tradition, des paroles pures et vraiment inspirées de Dieu, je suis certain que vous n'avez aucune solide raison de le nier.

Voici que, depuis plus de trois mille ans, une grande partie du genre humain, la plus vivante, la

partie civilisatrice du monde, qui forme le courant principal de l'histoire universelle, et qu'anime l'Église catholique, voici, dis-je, que ce côté lumineux de l'humanité, par des motifs considérables qu'il vous est facile de connaître, tient comme étant toute pure, comme certainement sainte et divinement inspirée, ce texte écrit, qu'on nomme la Bible. Pourquoi ne le pas croire, si vous croyez en Dieu ? Pourquoi ne pas croire d'avance que la bonté du Père a su parfois inspirer ses enfants ?

Vous lirez donc la Bible.

Du reste, comment comprendre qu'un homme quel qu'il soit, croyant ou autre, ne médite pas, avant toute autre chose, les paroles du Christ? Comment comprendre que l'Évangile ne soit pas toujours, pour tout homme de cœur et tout homme qui pense, le premier des livres ?

Vous donc, qui voulez être disciple de Dieu, et qui avez en vous le sens divin, vous lirez chaque jour l'Évangile. Et quand vous en aurez quelque usage, et que vous y lirez ceci : « Si vous pratiquez « ma parole, vous connaîtrez la vérité, et la vérité « vous rendra libres ; » quand vous aurez, en effet, entrevu l'insondable lumière du texte, et pressenti les forces libératrices que sa pratique vous donnerait, vous verrez bien qu'après la pratique même

de l'Évangile et la prière, la méditation des paroles du Christ doit être la grande source philosophique, l'aliment principal du développement du Verbe en vous.

Quand vous commencerez à comprendre et à vous douter enfin de cet Évangile éternel, incarné dans cet Évangile historique que vous voyez, vous direz avec Origène : « Il s'agit donc maintenant de « traduire l'Évangile sensible en Évangile intelli-« gible et spirituel. » Et vous ajouterez avec son commentateur, Thomassin : « Oui, il faut traduire « l'Évangile temporel et sensible, en Évangile in-« telligible, éternel, si nous voulons enfin quitter « l'enfance, et parvenir à la puberté de l'esprit[1]. »

Voici comment vous lirez.

Lisez le texte ou la Vulgate. D'ordinaire, mettez une heure à lire un ou deux chapitres. Quelquefois, une lecture suivie de l'un des quatre Évangiles est d'un grand fruit. Dans ce cas, il faut lire tantôt

[1] « Etenim nunc nobis propositum est, dit Origène, ut Evan-« gelium sensibile transmutemus in intelligibile et spiritale. » Et Thomassin ajoute : « Ubi perspicue duplex discriminat Evangelium, « et sensibile in intelligibile, temporale in æternum traduci debere « demonstrat, si modo pueritia aliquando exenti et adolescere « intelligentia debet. » — Thomassinus, de Incarnatione Verbi, lib. I, cap x.

dans une langue, tantôt dans une autre, français, allemand, anglais, etc. Dans tous les cas, efforcez-vous de vous appliquer à vous-même tout ce que vous lisez. Priez Dieu ardemment de vous faire entrer dans le fond du sens. Efforcez-vous, et ceci est très-important, de trouver dans les discours du Christ, qui d'ordinaire semblent passer brusquement d'un objet à un autre, de trouver l'unité puissante et vivante qui les caractérise. A mes yeux, une des plus fortes preuves intrinsèques de la divinité de ces discours, c'est leur saisissante unité jointe à leur étonnante variété. Quand on est parvenu au fond du sens, on aperçoit une sorte de lumière éternelle, immense et simple, dans laquelle vivent et se touchent tous les objets de la création, les plus divers, les plus lointains, comme en Dieu même. Si jamais il vous est donné, une seule fois, de voir les mots évangéliques que Jésus-Christ lui-même compare à des grains de blé, s'il vous est donné de voir ces germes éclater et s'ouvrir, développer leurs tiges, leur beauté, leurs parfums, leurs trésors, vous n'oublierez pas ce spectacle. Et quand vous vous serez nourri de leur substance, qui est à la fois vigne et froment, et plus encore, ou plutôt qui est je ne sais quelle substance universelle impliquant tout, vous comprendrez pourquoi le Christ ayant

prononcé sur le monde ce peu de mots que nous recueillons en dix pages, ces quelques mots ont produit dans l'histoire, je ne dis pas la plus grande, je dis la seule révolution morale, religieuse et intellectuelle qu'ait vue le genre humain.

Plus vous aurez de cœur, d'esprit, de science, de bonne volonté, de courage, de pénétration, d'expérience, surtout d'amour des hommes, plus vous verrez le texte évangélique s'ouvrir pour vous. Mais sachez bien que vous n'aurez saisi le sens éternel des mots du Christ que lorsque vous apercevrez leur incomparable unité, et quand vous pourrez dire de chacun d'eux : *Patuit Deus.*

VIII.

Vous voyez, vous qui voulez avoir Dieu pour maître, que je ne cesse de vous dire une seule chose : écoutez Dieu. Écoutez Dieu dans le silence, dans la méditation, dans la prière, dans le travail de la prière écrite, dans la lecture. Comme lecture, je ne vous ai parlé encore que d'un seul livre, l'Évangile. Mais la lecture du livre divin exclura-t-elle les livres humains ? Brûlerons-nous tout pour l'Évan-

gile, comme on a tout brûlé pour le Coran? Non; le livre divin n'exclut pas plus les livres humains, que l'amour de Dieu n'exclut l'amour des hommes. L'amour de Dieu donne l'amour des hommes; de même on puise dans l'Évangile l'intelligence des pensées des hommes; on y puise l'esprit philosophique et scientifique le plus profond; et il faut dire, avec saint Thomas: « La science du Christ ne « détruit pas la science humaine, mais l'illumine. » Un esprit élargi par l'Évangile voit dans les livres humains des étendues, des profondeurs, que l'homme souvent n'y a pas mises, mais qu'il a rencontrées et laissées au milieu de son œuvre, à son insu. D'ordinaire, notre étroite pensée ne voit, dans le livre ou la pensée d'autrui, que ce que les mots et le style expriment à la rigueur. Loin de prêter aux autres, nous leur ôtons. Nous leur faisons toujours, dans notre entendement parcimonieux et inhospitalier, un lit de Procuste. Mais l'esprit dilaté par l'Évangile a cet incomparable don des langues, qui comprend les langages divers des différentes natures d'esprit; il a cette bienveillance intellectuelle qui transfigure les accidents de la parole, remonte de la parole à son sens dans l'esprit, et de ce sens lui-même, tel qu'il est dans l'esprit de nos frères, à l'éternelle idée qui est en Dieu, et qui porte

et inspire ce sens ; de sorte que, parfois, cette clairvoyante charité de l'esprit voit les choses mêmes, à travers une pensée mal conçue et plus mal exprimée, et elle se sert de ces débris pour reconstruire la vérité, comme la science reconstruit un être, qui fut vivant, avec un débris de ses os.

On sait qu'il n'y avait pas de livre si détestable dont Leibniz ne tirât quelque fruit.

Faites de même, ou plutôt faites mieux. Puisqu'il est permis de choisir, ne lisez que les excellents. Il faut peu lire, disait Malebranche. Il ne faut lire qu'un livre, disait un autre, voulant faire comprendre par là la puissance toujours considérable de l'unité. Mais que serait-ce si vous saviez trouver l'unité des esprits du premier ordre, et si vous pouviez fréquenter comme une seule société, par voie de comparaison continuelle, Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, Descartes, Bossuet et Fénelon, Malebranche et Leibniz ? Ce sont là, je crois, les principaux génies du premier ordre. Puissiez-vous parvenir à en voir l'unité! Puissiez-vous parvenir à comprendre dans quel sens général et commun Dieu inspire les grands hommes, et ce qu'il veut de l'esprit humain ! Puissiez-vous clairement comprendre, dans Aristote et dans Platon, la grandeur de l'esprit de l'homme et ses

bornes, et, dans les autres, l'immensité qu'ajoute à la raison humaine la lumière révélée de Dieu !

IX.

Mais, disions-nous, qu'est-ce que Dieu veut de l'esprit humain ? Grande question, que je n'aborde pas ici tout entière. Je poursuis ces conseils pratiques. Il est vrai qu'ils nous mènent à considérer un côté, fort important pour nous, de cette question.

Je vous ai dit que quand un homme se donne vraiment à Dieu et devient son disciple, Dieu le pousse à une œuvre, le salut du siècle où il vit. Dieu lui montre le monde malade, couché dans les ténèbres et la souffrance ; il lui donne le regard du Christ pour en sonder les plaies, et quelque chose du cœur du Christ pour les sentir : puis il lui dit, au fond du cœur : « Il y a peu d'ouvriers. »

Quand l'homme comprend ce mot et se décide à devenir un ouvrier, un de ces « ouvriers dont « parle le prophète, qui travaillent sur les na- « tions[1], » qui fortifient leurs frères, et que Dieu

[1] Zach., I, 20, 21. Et ostendit mihi Dominus quatuor fabros... ut dejiciant cornua gentium.

suscite quelquefois pour sauver un siècle ou un peuple, alors Dieu lui inspire, par la compassion et l'amour, l'intelligence, ou instinctive ou développée, de l'œuvre à entreprendre.

Or, aujourd'hui, quelle est la plaie et quelle est l'œuvre ?

Il n'est pas nécessaire d'être prophète pour le savoir. Jésus-Christ dit aux hommes dans l'Évangile: « Vous savez bien prévoir le beau temps ou « l'orage; hypocrites! pourquoi ne connaissez-« vous pas aussi les signes des temps ? »

Vous donc qui voulez devenir ouvrier parmi les hommes, rendez-vous attentif aux signes des temps qui s'aperçoivent.

Mais d'abord, qu'attendez-vous de la marche de l'humanité sur la terre? Vers quel avenir va le monde? Comment finira-t-il ?

Pour moi, je crois que le monde est libre, et finira comme il voudra. Le monde finira comme un saint, comme un sage, ou comme un méchant; peut-être comme une de ces âmes insignifiantes et inutiles que Dieu seul peut juger. Tout est possible. L'humanité est libre. Il n'y a pas d'article de foi sur ce point. La seule chose qu'en ait dite le Christ, si toutefois j'entends bien ses paroles, est une question qu'il a posée sans la résoudre. « Quand

« le Fils de l'Homme reviendra, dit-il, pensez-vous « qu'il trouve encore de la foi sur la terre? » Il semble que, sur ce sujet, le doute est la vérité même.

Or, je ne sais si vous sentez ceci comme je le sens, mais ce doute m'électrise. Le doute énerve d'ordinaire; ici, il vivifie, il transporte. Oui, il se peut que sur la face de cette terre, comme fruit de tant de larmes et de luttes, le bien l'emporte enfin, que le règne de Dieu arrive, et que sa volonté soit faite en la terre comme au ciel. Il se peut que l'histoire finisse par une moisson. Et il se peut aussi que tout finisse par la stérilité, comme la vie du figuier maudit; que, comme on voit des hommes, épuisés de débauche et perdus de folie, mourir avant le temps, le monde aussi vienne à mourir avant le temps, épuisé de débauche et perdu de folie. Il se peut que la justice et la vérité soient vaincues, et rentrent dans le sein de Dieu en maudissant la terre qui aura refusé de donner son fruit. Or, vous savez qu'aujourd'hui, parmi nous, bien des esprits découragés soutiennent qu'il en sera certainement ainsi. D'autres, étrangement confiants, déclarent qu'il en sera, sans aucun doute, tout autrement, et que le bien doit triompher sur terre. Moi je l'ignore, et ne sais qu'une seule chose, c'est que l'humanité est libre et que l'homme finira

comme il voudra. Je sais que vous, moi, chacun de nous, nous pouvons ajouter nos mouvements et notre poids au mouvement de décadence qui nous emporte vers l'abîme, ou bien, au nom de Dieu, et en union avec le Christ, travailler à sauver le monde, et à redresser, en ce moment même, la direction du siècle et de l'histoire, si elle est fausse.

Mais je vous le demande maintenant, et ceci est la plaie du siècle, qu'est-ce qui nous manque à tous pour cette œuvre ?

Il nous manque la foi.

Si vous aviez de la foi, seulement comme un grain de sénevé, a dit le Christ, vous transporteriez les montagnes, et rien ne vous serait impossible. Or, qui est-ce qui croit maintenant que rien n'est impossible ? Qui est-ce qui croit qu'on peut transporter les montagnes, qu'on peut guérir les peuples, faire prédominer la justice dans le monde, et, dans l'esprit humain, la vérité ? Où sont-ils ces croyants ?

La foi manque dans ceux qu'il faut sauver, et on ne peut pas les saisir ; et la foi manque dans ceux qui veulent ou croient vouloir sauver les autres, et ils n'ont pas la force d'entraîner ceux qu'ils auraient saisis.

Quand le Fils de l'Homme reviendra, pensez-

vous qu'il trouve encore de la foi sur la terre?

Je le vois, nous sommes sous le coup de cette question. Voilà la plaie.

« Seigneur, augmentez-nous la foi. » Voilà donc la prière qu'il faut faire, et l'œuvre à laquelle il faut nous attacher.

Mais comment?

Il y a deux manières. L'une, plus haute que la philosophie, ne nous regarde pas ici. Je l'indiquerai cependant. L'autre, précisément, est l'œuvre de la philosophie, et répond à la question posée plus haut : Qu'est-ce que Dieu veut de l'esprit humain?

Le plus puissant moyen de retrouver la foi est celui qu'a employé saint Vincent de Paul. On lit, dans la vie de cet homme héroïque, un fait trop peu connu. Un jour, ému de compassion par l'état d'un malheureux prêtre, docteur en théologie, qui perdait la foi parce qu'il avait cessé d'étudier la théologie, saint Vincent de Paul pria Dieu de lui rendre la vivacité de sa foi, s'offrant de se soumettre lui-même, s'il le fallait, au fardeau que ce pauvre frère ne pouvait pas porter. Il fut exaucé à l'heure même, et ce grand saint resta, pendant quatre ans, comme privé de cette foi qui cependant était sa vie. Savez-vous comment il sortit de cette

épreuve? Il en sortit en devenant saint Vincent de Paul, c'est-à-dire tout ce que signifie ce nom. C'est cette épreuve, inexplicable en apparence, qui a fait saint Vincent de Paul, c'est-à-dire l'esprit de foi, d'amour, de compassion incarné dans une vie tout entière. C'est en se donnant à la compassion sans réserve que ce grand cœur a retrouvé la possession paisible de sa foi. « Après trois ou quatre ans « passés dans ce rude exercice, dit son historien, « gémissant toujours devant Dieu, il s'avisa un « jour de prendre une résolution ferme et inviolable de s'adonner toute sa vie, pour l'amour de « Dieu, au service des pauvres. Il n'eut pas plutôt « formé cette résolution dans son esprit que ses « souffrances s'évanouirent, que son cœur se « trouva remis dans une douce liberté; et qu'il a « avoué depuis, en diverses occasions, qu'il lui « semblait voir les vérités de la foi dans la lu« mière[1]. »

Voilà l'exemple. Que notre siècle en fasse autant, et se donne, pour l'amour de Dieu, au service des pauvres. Il n'y aura bientôt plus de luttes contre la foi.

Tel est le grand et premier moyen de ramener

[1] Abely, t. II, p. 298.

la foi sur la terre pour la sauver. Voici le second.

Le premier est ce que Dieu veut du cœur humain. Le second est ce que Dieu veut de l'esprit humain. Ceci regarde la Logique. Donnez-moi toute votre attention.

Quel est, depuis trois siècles, en France, et plus ou moins dans toute l'Europe, et par conséquent dans le monde, la marche de l'esprit humain sous le rapport de la foi ? Je vois un grand siècle de foi, le XVIIe ; je vois un siècle d'incrédulité, le XVIIIe ; je vois un siècle de lutte entre la foi et l'incrédulité, c'est le nôtre. Qu'est-ce qui l'emportera ? C'est là, dis-je, ce qui dépend de nous.

Qu'était le XVIIe siècle ? Un docteur en théologie, d'abord ; et en outre, le point le plus lumineux de l'histoire. Le XVIIe siècle, lui seul, est le père des sciences, le créateur de cette grande science moderne dont nous sommes si fiers aujourd'hui. On a, depuis, perfectionné, déduit et appliqué : mais il a tout créé ; et, si l'on ose ainsi parler, tout, dans l'ordre scientifique, a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait jusqu'à présent n'a été fait sans lui. Il y a eu là comme une inspiration du verbe pour l'avénement des sciences. Ce siècle, du reste, était le plus précis, le plus complet des siècles théologiques; le plus grand sans comparaison des siècles philo-

sophiques, et le plus grand des siècles littéraires.

Mais après cet immense élan, l'esprit humain, semblable à ce docteur qui avait cessé d'étudier, cessa aussi de travailler, non la physique, non les mathématiques, mais la théologie et la philosophie, la science de Dieu et celle de l'homme.

Et alors la foi se perdit.

Je dis qu'on a cessé de travailler la théologie et la philosophie. La théologie, cela est visible; et l'œuvre du XVIIIe siècle a précisément consisté à chasser la théologie de toutes les directions de l'esprit humain. On la chassait au nom de la philosophie. On proclamait le règne de la philosophie, et, pendant ce temps, on chassait la philosophie à tel point que je ne connais aucun siècle qui en ait eu moins. C'est ce que j'ai clairement démontré au livre précédent par une citation de Voltaire, suivie d'une citation de Condillac. Je dis donc qu'après l'immense lumière du siècle précédent, l'ignorance philosophique du XVIIIe siècle est un prodige qui ne saurait être expliqué que par la dépravation générale des mœurs, la paresse et l'abâtardissement qui en résultent. Je ne connais qu'un seul phénomène analogue : c'est l'histoire, du reste trop fréquente, de ce pauvre enfant, d'abord brillant et admirable dans ses premières études, tant

qu'il est pur et pieux ; mais le vice et l'impiété survenant le font descendre, d'une année à l'autre, aux derniers rangs.

On cessa donc de s'occuper de théologie et de philosophie, et on perdit la foi, ou plutôt le tout vint ensemble : il y a là une cause et un effet mêlés, qui se produisent réciproquement : immoralité, incrédulité, et paresse, font cercle. Le commencement est où l'on veut.

Je n'ajoute qu'un mot sur le XVIIIe siècle. Sa ressource devant Dieu, et ce pourquoi, peut-être, il n'a pas absolument rompu avec le cours providentiel de l'histoire, c'est qu'il a parlé de justice et d'amour des hommes, parfois sincèrement, et que, pendant qu'il s'égarait d'ailleurs, il y avait, au fond du siècle, je ne sais quel mouvement du cœur universel des bons, qui cherchait, par une adoration plus profonde, à devenir plus semblable au cœur sacré du Christ ; et le siècle superficiel lui-même, à travers ses débauches et ses folies, bénissait saint Vincent de Paul, et le prenait pour son patron.

Mais revenons. La question est aujourd'hui de savoir lequel des deux mouvements sera le nôtre ? A qui voulons-nous ressembler, à nos pères ou à nos aïeux ? Il est clair que ces deux mouvements, parmi nous, luttent encore et que nous hésitons.

Laisserons-nous courir la décadence, qui court toujours, ou remonterons-nous vers la lumière ?

Je le répète, cela dépend de nous.

Vous avez vu la décadence simultanée de la philosophie et de la foi. Relevez l'une et l'autre en même temps, et l'une par l'autre. Est-ce que vous ne comprenez pas que votre philosophie stérile, nulle, épuisée, et dont ne s'occupe plus que la lignée des professeurs, n'est telle que parce qu'elle est vide de foi ? Et ne voyez-vous pas de vos yeux que la foi est chassée de l'esprit de tous les demi-savants, et même des ignorants, par le préjugé séculaire que la philosophie et la raison sont contraires à la foi ?

Travaillez donc à les réunir, et vous travaillerez au salut du siècle.

Mais je ne m'arrêterai pas aux généralités, je veux en venir au détail. Voici pour arriver à ce grand but, — qui est précisément ce que Dieu veut de l'esprit humain ; — voici encore, si vous ne vous lassez pas de me suivre, un conseil pratique qui, du reste, est indispensable au développement de vos facultés et au progrès de la lumière dans votre esprit.

Voici ce conseil : *Travaillez la science comparée.* Ceci demande explication.

Travailler la science comparée, c'est prendre

pour devise, dans vos études, cette parole de Leibniz : « Il y a de l'harmonie, de la métaphysique, « de la géométrie, de la morale partout. » C'est ajouter encore à cette immense et profonde parole deux mots que Leibniz ne désavouera pas, et dire : « Il y a de l'harmonie, de la métaphysique, de la « *théologie*, de la *physique*, de la géométrie, de la « morale partout. » C'est y ajouter encore une autre parole que nous citons sans cesse, que nous voudrions pouvoir écrire partout en lettres d'or, et que voici : « Il faut savoir qu'il y a trois sortes « de sciences ; la première est purement humaine, « la seconde divine simplement ; la troisième est « humaine et divine tout ensemble ; c'est propre- « ment la vraie science des chrétiens[1]. »

Si vous voulez aujourd'hui travailler utilement, contribuer au retour du siècle vers la lumière, à la renaissance de la foi, à la restauration de la raison publique, c'est dans ce sens qu'il vous faut travailler.

Rappelez-vous les paroles du grand Joseph de Maistre, ce demi-prophète :

« Attendez que l'affinité naturelle de la religion « et de la science les réunisse dans la tête d'un

[1] Vie de M. Olier, t. II, p. 277.

« seul homme de génie : l'apparition de cet homme « ne saurait être éloignée, et peut-être même « existe-t-il déjà. Celui-là sera fameux et mettra fin « au XVIIIe siècle, qui dure toujours[1]. »

Remarquez toutefois que si l'homme de génie était né avant 1810, ou même avant 1820, il aurait bien probablement déjà donné signe de vie. Considérez de plus que l'œuvre est tellement immense qu'Aristote ou Leibniz n'y suffiraient pas. Aristote a trop peu d'élan ; Leibniz a trop de singularités. Peut-être saint Thomas d'Aquin pourrait-il entreprendre la somme du XIXe siècle : génie d'un élan prodigieux, sans aucune singularité, sublime et rigoureux, aussi étendu tout au moins qu'Aristote ou Leibniz, on n'ose lui tracer de limites ni dire ce qu'il ne pourrait pas. Mais où est saint Thomas d'Aquin ? Où est la plus haute sainteté, unie au plus haut génie ? Où est l'absolue chasteté d'une vie entière, unie à la richesse d'une nature méridionale ? Où sont la solitude, le silence, le cloître, et ces douze frères écrivains, qui déchiffrent, copient, cherchent pour saint Thomas, et sont prêts nuit et jour à écrire ces dictées que Dieu inspire ?

[1] Soirées de Saint-Pétersbourg. Onzième entretien.

Que faire donc ? Il faut, en attendant que quelque coup de génie nous réveille, et entraîne l'esprit européen dans cette féconde et magnifique carrière, il faut, vous qui entrevoyez ces vérités, vous y donner d'abord et tout entier. Qui sait si l'on ne fera pas, par le nombre et l'union, ce que Joseph de Maistre attend de l'unité et de la solitude du génie?

Peut-être, en effet, le temps est-il venu où il n'y aura plus d'écoles, où l'on ne donnera plus à aucun homme particulier le nom de maître, où l'on pratiquera en un certain sens élevé ce mot du Christ : « N'appelez personne sur la terre votre maître, « parce que vous n'avez qu'un maître, qui est le « Christ, et que vous êtes tous frères. » Peut-être que plusieurs humbles disciples du Christ, unissant leurs intelligences dans l'humilité fraternelle, et méritant, dans l'ordre de la science, cette bénédiction du maître : « Lorsque deux ou trois d'entre vous « s'unissent en mon nom sur la terre, je suis au « milieu d'eux ; » peut-être, dis-je, que plusieurs humbles frères, unis en Dieu, feront plus qu'un grand homme.

Peut-être que plusieurs bons ouvriers, décidés, courageux, laborieux, et poussés par un architecte invisible, construiront l'édifice comme des abeilles construisent une ruche.

Mais je suis seul, me direz-vous. Alors, soyez du moins aussi courageux que Bâcon, mais plus modeste. Ne dites pas comme lui : *Viam aut inveniam aut faciam ;* mais travaillez pourtant, et si vous êtes persévérant et convaincu, peut-être, plus heureux que Bâcon, qui cherchait à briser une porte déjà ouverte par de plus forts que lui, peut-être vous sera-t-il donné d'ouvrir modestement à d'autres plus forts que vous, qui sauront conquérir la place, une porte qu'ils n'apercevaient pas.

X.

Cela posé, voici comment vous travaillerez, si vous voulez parvenir à la science comparée.

Je suppose que vous sortez du collége, avec de bonnes études littéraires et quelque commencement de philosophie.

Il vous faut maintenant la théologie et les sciences. Vous savez que les grands hommes du XVIIe siècle étaient à la fois mathématiciens, physiciens, astronomes, naturalistes, historiens, théologiens, philosophes, écrivains. Qu'on en cite un qui n'ait été que philosophe ! De Kepler à Newton, tous sont théologiens. Voilà vos modèles.

Donc, reléguez un peu, et même beaucoup, les lettres et la philosophie, et faites place à la théologie et aux sciences.

Du reste, il est heureux que vous ayez à prendre ce parti, car, si vous avez du goût pour les lettres et la philosophie, la première précaution à prendre, c'est de ne pas vous y enfermer. « Homme littéraire, « dangereux et vain ! » disait quelqu'un.

Comprenez-vous ce texte de l'Écriture sainte : « Parce que je ne suis pas littéraire, j'entrerai dans « les puissances sacrées. (*Quoniam non cognovi lit-* « *teraturam, ideo introibo in potentias Domini.*) » N'avez-vous jamais remarqué la différence, le contraste, je dirai même l'opposition qui se rencontrent entre la puissante profondeur des divines idées, et surtout des divins sentiments, et leur expression littéraire ? N'avez-vous jamais remarqué ces deux natures d'esprit, si bien décrites par Fénelon, dont l'une exprime, à peu près sans voir ni sentir ; dont l'autre sent et voit, mais n'exprime pas, ou du moins pas encore ?

Défiez-vous de cette première espèce d'esprits, et tâchez de n'en être pas. Si vous avez acquis déjà quelque art d'exprimer ce que vous tenez, cherchez maintenant les choses à exprimer ; car il vous faut d'abord savoir :

Scribendi recte sapere est et principium et fons.

Laissez maintenant dormir en vous l'esprit littéraire, et cherchez l'esprit scientifique. Soyez savant. Votre esprit non-seulement en deviendra plus riche, mais aussi plus fort et plus grand.

Heureux ceux qui soumettent leur esprit au conseil que Virgile donnait aux laboureurs :

Quid qui proscisso quæ suscitat æquore terga
Rursus in obliquum verso perrumpit aratro,
Exercetque frequens tellurem atque imperat arvis[1] !

Faites de même. Croisez votre littérature par la science, la science par la théologie. Rompez vos premières habitudes d'esprit, vos premières formes de pensée. Surtout, si vous avez pris, au collége, une première attache à un système particulier de philosophie, hâtez-vous de rappeler la charrue, et de diriger les sillons dans un tout autre sens :

Rursus in obliquum verso perrumpit aratro.

Dans ce second travail, rien de bon ne sera perdu ; mais que de préjugés, d'erreurs, d'incohérences disparaîtront ! Quelle mince culture que

[1] « Que dire de celui qui, après avoir ouvert le sol et soulevé la « terre, retourne la charrue, croise et brise les premiers sillons, « exerce ainsi la terre et la gouverne ! »

celle de la première éducation ! Superposez à cette éducation une autre éducation, et puis une autre encore. Rompez et domptez votre esprit en le labourant plus d'une fois en plusieurs sens :

Exercetque frequens tellurem atque imperat arvis.

Ne craignez pas de changer plusieurs fois de culture. Rien n'est plus favorable à la terre, dit ailleurs le poëte. Le changement de culture repose :

Sic quoque mutatis requiescunt fœtibus arva [1].

Il y a plus, telle et telle production brûle et dessèche la terre, si on la continue. Mais que les moissons se succèdent sans se ressembler, et la terre les porte gaiement.

Urit enim lini campum seges, urit avenæ [2],
Urunt lethæo perfusa papavera somno.
Sed tamen alternis facilis labor.

C'est ainsi, par exemple, que les mathématiques isolées brûlent et dessèchent l'esprit : la philosophie le boursoufle ; la physique l'obstrue ; la litté-

[1] « C'est ainsi que la terre se repose par le changement de cul-
« ture. »

[2] « Le lin brûle le champ qui le porte ; l'avoine aussi et le pavot
« chargé du sommeil de la mort. Mais la terre n'en souffrira point,
« s'ils se succèdent. »

rature l'exténue, le met tout en surface, et la théologie parfois le stupéfie. Croisez ces influences ; superposez ces cultures diverses ; rien de bon ne se perd, beaucoup de mal est évité.

L'esprit est une étrange capacité, une substance d'une nature surprenante. Je vous excite à la science comparée ; je vous demande, pour cela, d'étudier tout : théologie, philosophie, géométrie, physique, physiologie, histoire. Eh bien, je crois vous moins charger l'esprit que si je vous disais de travailler, de toutes vos forces, pendant la vie entière, la physique seule, la géométrie seule, la philosophie ou la théologie seule. Il se passe pour l'esprit ce que la science a constaté pour l'eau dans sa capacité d'absorption. Saturez l'eau d'une certaine substance : cela ne vous empêche en rien de la saturer aussitôt d'une autre substance, comme si la première n'y était pas, puis d'une troisième, d'une quatrième, et plus. Au contraire, et c'est là le fort du prodige, la capacité du liquide pour la première substance augmente encore quand vous l'avez en outre remplie par la seconde, et ainsi de suite, jusqu'à un certain point. Donc, ajoutez à votre philosophie toutes les sciences et la théologie, vous augmenterez votre capacité philosophique : votre philosophie, à son tour, augmente de beaucoup

votre capacité scientifique, théologique ; ainsi de suite, jusqu'à un certain point qui dépend de la nature finie de l'esprit humain, et du tempérament particulier de chaque esprit. Il ne faut point oublier surtout que ces capacités de l'eau dépendent principalement de sa température. Refroidissez : la capacité diminue; elle augmente si la chaleur revient. De même, rien n'augmente autant la vraie capacité de l'esprit qu'un cœur ardent. L'esprit grandit quand il fait chaud dans l'âme. Les pensées sont grandes quand le cœur les dilate. Il y a des esprits où il fait clair; il y en a où il fait chaud, disait excellemment Joubert. Oui, parfois la chaleur et la clarté se séparent, mais la chaleur et la grandeur, jamais. Les esprits les plus grands sont toujours ceux où il fait chaud.

Donc, ne vous effrayez pas du travail de la *science comparée ;* la science comparée, au contraire, est une méthode pour travailler énormément, sans trop de fatigue ; c'est le moyen de déployer toutes vos ressources et toutes vos facultés, et surtout d'approfondir chaque science plus qu'elle ne pouvait l'être dans l'isolement.

L'avenir montrera la vérité de cette remarque, si l'on entre courageusement dans la voie de la science comparée.

Quelle n'a pas été la fécondité de l'algèbre, appliquée à la géométrie; puis la fécondité de cette science double, appliquée à son tour à la physique et à l'astronomie! Que sera-ce quand on ira plus loin, et que l'on saura comparer les sciences morales aux sciences physiologiques et même physiques, et le tout à la théologie?

Sous ce rapport, les Allemands nous donnent l'exemple. Seulement, le panthéisme en égare un grand nombre. Le faux principe des hégeliens opère, dans le domaine des sciences, la parodie de ce que nous annonçons ici. Ils prétendent qu'il n'y a qu'une science, parce que tout est absolument un; qu'il ne faut plus morceler la science en logique, morale, physique, métaphysique, théologie: tout cela, disent-ils, est précisément un et identique, parce que tous les objets sont identiques, tout étant Dieu.

Voilà la confusion. Nous parlons, nous, de comparaison. C'est autre chose. Comparaison suppose, au contraire, distinction.

On sait assez les résultats risibles, et quelquefois odieux, qui sortent de ce principe de confusion panthéistique, soit en Logique, soit en morale, soit en physique. Mais ce que l'on sait moins, c'est que cette voie de rapprochement, cette tentative

impossible d'identifier toutes les lignes de l'esprit humain, a cependant poussé à la comparaison, et produit, en quelques esprits éminents, dont plusieurs, du reste, sont libres de tout panthéisme, de très-grands résultats. Il suffit de citer Ritter, le grand géographe, Burdach, le grand physiologiste, Gœrres, Schubert, Humboldt le philologue.

Nous pouvons d'ailleurs attendre de ce peuple de grandes choses pour la science comparée. Ces âmes profondes, mystiques, harmonieuses, vont volontiers au centre des idées, en ce point où les racines des vérités se touchent. La monstrueuse philosophie, absolument absurde, dont ils sont aujourd'hui victimes, n'est point, pour toute l'Allemagne, une preuve de réprobation intellectuelle. Ils ont poussé à bout, les premiers, la raison humaine isolée et séparée de Dieu ; dès que la raison de ce peuple reprendra sa racine en Dieu, on verra ce que peut produire la puissance harmonique de ces âmes.

Mais, même dès maintenant, il est vrai de dire que leurs travaux, malgré la confusion panthéistique qui s'y rencontre, ont préparé beaucoup de matériaux à la science comparée. Quand la véritable science comparée s'élèvera, elle traitera ce monstrueux produit, comme l'Écriture sainte nous

rapporte que Tobie, inspiré par l'ange, traita ce monstrueux poisson qui l'effrayait d'abord. « Sei-« gneur, il m'envahit, » criait l'enfant, comme nous disons du panthéisme qui nous envahit de toutes parts. « Ne crains rien de ce monstre, lui dit « l'ange, prends-le, et amène-le à toi : tu te nour-« riras de sa chair. » Quand nous aurons conçu quelque chose de l'idée et du plan de cette science nouvelle, qui sera celle du prochain grand siècle, nous traiterons ainsi le panthéisme, qui maintenant s'engraisse pour nous.

XI.

Ainsi ne craignez ni la masse, ni le nombre, ni la diversité des sciences. Tout cela sera simplifié, réduit, et fécondé par la comparaison.

Mais il vous faut, en tout cas, de toute nécessité, une connaissance suffisante de la géométrie et des mathématiques en général, de l'astronomie, de la physique et de la chimie; de la physiologie comparée, de la géologie, et de l'histoire, sans parler de la théologie, dont il sera question plus tard.

Et n'oubliez pas, d'ailleurs, qu'il ne faut jamais

consacrer à ces choses tout votre temps. Il en faut, au contraire, réserver la meilleure partie pour Dieu seul, et pour écrire.

La tâche, peut-être, vous paraît impossible. Elle ne l'est pas. Mais à deux conditions : c'est que vous saurez étudier et que vous choisirez vos maîtres.

Vous ne prendrez pas la science comme on prenait autrefois le quinquina, avec l'écorce ; le malade alors, mangeait peu de suc et beaucoup de bois. Vous prendrez la science, le plus possible, comme on prend aujourd'hui la quinine, sans écorce ni bois. Puis vous aurez des maîtres qui n'enseigneront pas avec cette excessive lenteur que nécessite la faiblesse des enfants dans les colléges, et surtout qui s'éloigneront de la manière de ces trop nombreux professeurs, qui jamais ne présentent un ensemble à l'auditoire, mais toujours des parcelles indéfiniment étendues; en sorte que le cours n'est jamais terminé, mais court toujours, quel que soit le nombre d'années qu'on y mette. Vous chercherez des maîtres qui sachent vous présenter très-rapidement les résultats et les totalités.

Ceci posé, commencez par consacrer, par exemple, deux ans aux mathématiques, à la physique et la chimie, et à la théologie.

Prenez une heure et demie de leçon par jour, dans l'après-midi. Deux leçons de mathématiques par semaine; deux leçons de physique et de chimie, deux leçons de théologie. Travaillez chaque leçon deux heures, immédiatement après les leçons. Ceci est l'emploi de l'après-midi.

Donnez ensuite deux ans aux trois cours suivants: astronomie et mécanique; physiologie comparée; théologie.

Puis deux autres années aux cours suivants: géologie, géographie, histoire, philologie, théologie.

N'oubliez pas que je parle à un homme décidé à travailler toute sa vie; qui trouve que l'étude même, après la prière, est le bonheur; qui veut creuser et comparer chaque chose pour y trouver la vérité, c'est-à-dire Dieu. Du reste, tenez pour certain que de grandes difficultés vous attendent, vous qui entrerez les premiers dans cette voie.

Mais que de peine on pourrait s'épargner si on savait s'unir et s'entr'aider! si, au nombre de six ou sept, ayant la même pensée, on procédait par enseignement mutuel, en devenant réciproquement et alternativement élève et maître; si même, par je ne sais quel concours de circonstances heureuses, on pouvait vivre ensemble; si outre les

cours de l'après-midi, et les études sur ces cours, on conversait le soir à table même, sur toutes ces belles choses, de manière à en apprendre plus, par causerie et par infiltration, que par les cours eux-mêmes; si, en un mot, on pouvait former quelque part une sorte de Port-Royal, moins le schisme et l'orgueil.

Quoi qu'il en soit, j'ai supposé que vous pourriez trouver des maîtres capables de vous présenter rapidement l'ensemble de chaque science et son résultat utile; et aussi, que vous sauriez prendre, dans chaque science, le suc en négligeant l'écorce,

Mais là même est la difficulté. Si nos sciences étaient ainsi faites, et nos professeurs préparés à enseigner ainsi, les admirables résultats de nos grandes sciences cesseraient bientôt d'être un mystère réservé aux écoles et aux académies, un arcane pour les initiés. Mais puisqu'il n'en est pas ainsi, j'essaierai de vous donner, sur la manière d'étudier ou d'enseigner ces sciences, quelques avis très-incomplets, auxquels, j'espère, vous saurez suppléer.

XII.

Parlons d'abord des mathématiques.

Platon avait écrit, dit-on, sur la porte de son école de philosophie, ces mots : *Nul n'entre ici s'il ne sait la géométrie*. Ce mot a été récemment commenté par M. Bordaz Desmoulin, l'un des rares esprits qui, parmi nous, ont cherché à entrer dans la voie de la science comparée, et qui écrit sur la première page de son livre cette épigraphe : « Sans les mathématiques, on ne pénètre point au « fond de la philosophie ; sans la philosophie, on « ne pénètre point au fond des mathématiques ; « sans les deux, on ne pénètre au fond de rien. »

Quand Descartes, l'un des quatre grands mathématiciens, anathématise les mathématiques en ces termes : « Cette étude nous rend impropres à la « philosophie, nous désaccoutume peu à peu de « l'usage de notre raison, et nous empêche de sui- « vre la route que sa lumière nous trace ; » Descartes, par ces mots, ne contredit point Platon ni ses commentateurs ; il parle de l'usage exlusif des mathématiques isolées. De même qu'une terre est

épuisée par tel produit unique revenant chaque année, mais le supporte par alternances, ainsi de notre esprit. Les mathématiques seules ruinent l'esprit: cela est surabondamment prouvé. Quant à ce que peut l'union de la philosophie et des mathématiques, Descartes en est lui-même la preuve, avec Leibniz, encore plus que Platon.

Kepler, le plus grand peut-être des mathématiciens, disait : « La géométrie, antérieure au monde, « coéternelle à Dieu, et Dieu même, a donné les « formes de toute la création, et a passé dans « l'homme avec l'image de Dieu... » D'après lui, la géométrie est en Dieu, elle est dans l'âme. On ne connaît Dieu et l'âme, sous certaines faces, que par idées géométriques.

Non-seulement Kepler a montré le premier que la géométrie, non approximativement, mais en toute rigueur, comme le dit Laplace, était dans le ciel visible; il l'y a vue, et cette vue est la vue des grandes lois qui régissent toutes les formes et tous les mouvements astronomiques. Non-seulement on a su, depuis, introduire les mathématiques dans toutes les branches de la physique; non-seulement on a trouvé que la lumière et les couleurs ne sont que nombres, lignes et sphères; que le son n'est que nombre et sphère ; que la musique, dans sa forme

sensible, n'est que géométrie et proportions de nombres : mais voici que déjà la physiologie elle-même commence à s'appliquer la géométrie comme dans les travaux de Carus et autres, par exemple, dans ce beau théorème de Burdach : « Dans la « forme la plus parfaite, le centre et la périphérie « sont doubles. » Mais on ira plus loin. On introduira les mathématiques dans la psychologie pour y mettre de l'ordre et en apercevoir le fond ; ces vagues pressentiments de Platon, de Pythagore, de saint Augustin, et de tant d'autres : « L'âme est un « nombre ; l'âme est une sphère ; l'âme est une « harmonie ; » deviendront des précisions scientifiques. On verra ce qu'a dit Leibniz : « Il y a de la « géométrie partout ; » on en trouvera jusque dans la morale.

Mais comment étudier et enseigner cette vaste science ? Comment en cultiver toutes les parties : arithmétique, géométrie, algèbre, application de l'algèbre à la géométrie, calcul infinitésimal différentiel et intégral ; comment embrasser toutes ces sciences ?

Voici ce que je vous conseille.

Posez d'abord à votre maître une première question : Qu'est-ce que tout cela ? Demandez-lui une première leçon d'une heure et demie sur ce

sujet. Quand il vous aura dit et fait comprendre qu'il n'y a en tout cela que deux objets, les *nombres* et les *formes, arithmétique* et *géométrie;* puis une manière de les représenter, de les calculer, de les comparer, *algèbre* et *application de l'algèbre à la géométrie;* puis une manière plus profonde encore de les analyser, *calcul infinitésimal,* dont le *calcul différentiel* et le *calcul intégral* sont les deux parties, alors vous demanderez à votre maître une leçon sur chacune de ces branches.

Il y a une règle générale d'enseignement presque toujours renversée aujourd'hui : c'est qu'il faut commencer, en tout enseignement, par la racine et par le tronc, passer de là aux maîtresses branches, puis aux branches secondaires, puis aux rameaux, puis aux feuilles et aux fruits, puis à la graine et au noyau, et montrer à la fin, dans chaque noyau et dans chaque graine, la racine et le tout. Aujourd'hui, d'abord, nous ne parlons jamais du tout, ni au commencement ni à la fin; du reste, nous commençons arbitrairement par tel ou tel rameau, et quand nous avons plus ou moins décrit toutes les branches, sans en approfondir ni même en montrer l'unité, nous croyons notre tâche achevée. Les professeurs sont trop souvent comme le poëte dont parle Horace, assez habiles

dans certains détails, mais incapables de produire un tout :

> Infelix operis summa quia ponere totum
> Nesciet.

Après cette leçon générale sur chaque branche, recommencez cinq ou six leçons sur chacune ; puis reprenez le tout encore avec plus de détail.

On peut enseigner de cette manière ; on le doit, du moins pour certains esprits ; il le faut et nous y viendrons.

Ici je veux vous indiquer une simplification fondamentale qui doit vivifier et accélérer, dans une incalculable proportion, l'enseignement des mathématiques. Je suis heureux de pouvoir m'appuyer en ce point sur l'autorité de deux mathématiciens éminents, M. Poisson, dont les ouvrages sont entre toutes les mains, et M. Coriolis, ancien directeur des études de l'École Polytechnique, homme d'autant d'expérience que de pénétration. M. Poisson, pendant les dernières années de sa vie, travaillait à renouveler en France l'enseignement des mathématiques, par la méthode que je vais dire, et qui est aux anciennes méthodes ce que notre nouveau moyen de locomotion est aux anciens. Mais les efforts de l'illustre et habile géo-

mètre ont échoué contre la force d'inertie et le droit de possession des vieilles méthodes. Tout ce qu'il a pu obtenir, comme conseiller de l'Université, c'est une ordonnance décrétant le changement de méthode. L'ordonnance a paru, mais elle n'a pas été suivie d'effets.

Il faut la reprendre. M. Poisson disait que toutes les parties des mathématiques devaient être enseignées par la méthode infinitésimale. Quelques personnes se souviennent encore qu'un jour, présidant un concours d'agrégation, M. Poisson, oubliant un instant le candidat qu'il avait à juger, prit la parole et développa ceci : « qu'il y a en géométrie quatre méthodes : méthode de superposition ; méthode de réduction à l'absurde ; méthode des limites ; méthode infinitésimale. La superposition, disait-il, n'est applicable qu'en très-peu de cas ; la réduction à l'absurde suppose la vérité connue, et prouve alors qu'il ne peut en être autrement, mais sans montrer pourquoi. La méthode des limites, isolée de l'idée des infiniment petits, cette méthode, plus généralement applicable que les deux autres, suppose aussi la vérité connue, et n'est, par conséquent, pas davantage une méthode d'investigation : ce sont trois méthodes de démonstration, applicables chacune, dans certains cas, aux vérités déjà

connues. Au contraire, la méthode des *infiniment petits* se trouve être à la fois une méthode générale et toujours applicable, et de démonstration et d'investigation. » — Il est vrai, pendant que M. Poisson parlait ainsi, à côté de lui un autre mathématicien illustre croyait l'arrêter tout court en lui disant : Qu'est-ce que les infiniment petits? Je ne sais ce qu'a répondu M. Poisson. Mais, quant à la méthode, qu'importe la réponse? Il suffit qu'avec notre notion, telle quelle, des infiniment petits, qui sont ce que Dieu sait, aussi bien que le point, la ligne, la surface, le solide et le reste, il suffit, dis-je, que l'introduction de cette notion soit la voie, sans comparaison la plus facile et la plus courte, pour trouver et montrer la vérité mathématique.

C'est donc celle-là que nous prendrons.

Sans m'arrêter aux objections de ceux qui disent qu'on ne sait ce que c'est, qu'elle n'est point rigoureuse, je l'emploie parce qu'elle mène au but. D'ailleurs nous avons répondu, ce me semble, à ces difficultés dans le quatrième livre de cette Logique.

Il y a dans cette défiance de la *rationalité* des infiniment petits, ce que disait déjà Fontenelle, lorsque les esprits chagrins de l'Académie des sciences voulaient étouffer dans son germe la découverte de

Leibniz, il y a *une sainte horreur de l'infini;* il y a ce rationalisme pédant qui se donne bien du mal pour démontrer rigoureusement le *postulatum* d'Euclide, qui n'en a pas besoin; il y a ce pédantisme qui se flatte, comme nous le disait un spirituel mathématicien, de trouver des difficultés là où personne n'en avait vu; il y a ce que dit M. Bordaz Desmoulin, lequel a dit fort à propos: « L'in-« fini qui ne fait qu'apparaître dans la science l'é-« blouit; » il y a cette étroite disposition qui poussa Lagrange à écrire sa *Théorie des fonctions analytiques, dégagée de toute considération d'infiniment petits,* etc.; il y a enfin cet étrange aveuglement des esprits d'une certaine nature, qui ne veulent point d'idées plus grandes que nous, et ignorent que, comme le dit Bossuet, « nous n'égalons « jamais nos idées, tant Dieu a pris soin d'y mar-« quer son infinité. »

Nous citions un autre mathématicien compétent, M. Coriolis, lequel, peu de temps avant sa mort, nous avouait qu'il eût aimé à consacrer le reste de ses forces à la réforme, dans ce sens, de l'enseignement mathématique: tout ramener à la méthode infinitésimale était, me disait-il, l'idée de toute sa vie, comme professeur et comme directeur des études. A ses yeux l'enseignement des mathéma-

tiques, aujourd'hui, en France, était le plus lourd, le plus pédant, le plus fatigant pour les élèves et pour les maîtres qu'il fût possible de voir, et présentait le plus étrange exemple de routine qu'ait offert aucun enseignement dans aucun temps. « Quand on parle comme on le fait souvent, nous « disait-il, de la routine des séminaires dans l'en- « seignement théologique, on est loin de se douter « que l'enseignement mathématique est victime « d'une routine incomparablement plus lourde et « plus barbare. »

D'après ces autorités, ces raisons, et bien d'autres, je ne pense pas qu'il soit téméraire d'affirmer qu'une seule année d'études par la méthode infinitésimale, convenablement appliquée et présentée, donnerait, non pas plus d'acquis ni de détail, mais plus de résultats utiles, plus d'intuition géométrique, et surtout plus de développement des facultés mathématiques, que le séjour même de l'École Polytechnique, qui est de deux ans, et qui suppose d'ordinaire trois années d'études préalables.

Par cette voie, qui est vraiment, comme le disait M. Poisson, la seule voie d'invention, ne voit-on pas qu'en peu de temps on apprendrait à l'élève géomètre à faire de petites découvertes, et à voir par lui-même, au lieu d'apprendre par cœur, sans

voir? Il développerait ses facultés, en acquérant la science, et accélérerait sa vitesse par chaque effort.

Je conclus, sur ce point, en répétant mon assertion : la méthode infinitésimale appliquée partout en mathématiques, c'est la lumière introduite dans la masse, c'est la vitesse substituée à la lenteur. Aussi, je ne doute pas un seul instant que la solution du problème de l'enseignement ne réside surtout en ce point. On peut doubler, plus que doubler, la vitesse, la clarté, la fécondité de l'enseignement mathématique par l'introduction décidée de la méthode infinitésimale. On peut alors superposer les deux éducations nécessaires de l'esprit, faire pénétrer la science dans les lettres, trop vides et trop banales sans ce vigoureux aliment, et par contre, donner à la science la chaleur lumineuse, le feu, qui seul en transfigure la masse, et la change en diamant. Le premier qui, en France, instituera sur une base durable, par la voie que nous indiquons, cette pénétration mutuelle des lettres et des sciences dans la première éducation, celui-là doublera les lumières de la génération suivante, et deviendra peut-être le Charlemagne ou le Richelieu d'un grand siècle.

Reste un point dont personne ne s'occupe.

Nous étudions aujourd'hui les mathématiques,

soit pour passer un examen, soit pour apprendre aux autres à le passer, mais non pas pour savoir, pour voir et posséder la science. Quand donc nous savons démontrer un théorème, c'est tout. Mais que fait-on de ce théorème démontré? Que fait notre esprit de cette vérité dévoilée? Quand est-ce qu'il la médite, la contemple en elle-même, et s'en nourrit? Quel est le sens de cette géométrie et de ces formes? Ces formes sont des caractères que nous avons appris à distinguer, à désigner, à reproduire, à comparer. Mais que veulent dire ces caractères? S'il est vrai que les caractères mathématiques sont des vérités absolues, éternelles, elles sont en Dieu, elles sont la loi de toute chose. Nous commençons à le comprendre pour la nature inanimée: mais que sont-elles dans l'ordre vivant? Que sont-elles dans l'âme? Que sont-elles en Dieu? Et quelle est la philosophie de ces formes? Questions étranges pour les mathématiciens purs, aussi bien que pour les philosophes purs, mais questions que l'on posera, et que peut-être on résoudra un jour, quand les mathématiques se répandront dans l'ensemble de la science comparée.

Du reste, si vous avez compris le quatrième livre de ce Traité, intitulé l'INDUCTION, OU PROCÉDÉ INFINITÉSIMAL, vous y avez vu un exemple de la compa-

raison de la philosophie et des mathématiques : exemple qui ne me paraît pas sans importance, et me semble jeter une vive lumière sur le point capital de la Logique, lequel, étant demeuré obscur jusqu'à présent, quoique vaguement entrevu de tout temps, était une vraie pierre d'achoppement pour la philosophie.

Mais quittons brusquement ce sujet, pour qu'il ne nous mène pas trop loin.

Passons à la principale application des mathématiques, l'astronomie.

XIII.

L'ASTRONOMIE.

L'ignorance du public au sujet de l'astronomie est véritablement étrange.

J'ai connu des hommes très-instruits qui m'ont longtemps soutenu, très-vivement, en me qualifiant d'*empiriste*, que le vieux système astronomique, plus philosophique, disait-on, que le nouveau, était le vrai ; que le soleil tourne autour de la terre, non la terre autour du soleil.

Ainsi cette science simple, facile, régulière, lumineuse, majestueuse et religieuse, cette science pleine, dans ses détails, du plus puissant intérêt, cette science, modèle des sciences, et chef-d'œuvre de l'esprit humain, non-seulement n'est pas encore devenue populaire, mais même est absolument inconnue de la plupart de ceux qui ont reçu une éducation libérale complète.

Il est vrai que cela tient en grande partie à la manière dont on l'enseigne.

D'abord, la science est encombrée d'instruments, hérissée d'algèbre, défigurée par un bon nombre de mots effrayants, enveloppée de cercles dont l'imagination ne peut sortir, masquée surtout par les incroyables figures d'animaux, de dieux et de serpents que vous savez. Rien n'effraie plus les esprits que ces figures. De sorte qu'il faut braver les tentations de découragement, et briser une épaisse écorce pour parvenir jusqu'au noyau, au résultat utile, au fait. De plus, on expose d'ordinaire l'astronomie d'une étrange façon. On commence par décrire longuement et minutieusement à l'élève des apparences, dont on lui apprendra ensuite la fausseté. Pourquoi ne pas dire tout de suite et franchement ce qui en est?

Je me souviens d'un fort habile homme qui, sur

la lecture du premier volume d'un de nos plus savants traités d'astronomie, voyant l'auteur parler toujours des mouvements du soleil, des cercles qu'il parcourt, de la révolution diurne, de ses mouvements annuels, progrès, stations et rétrogradations, croyait, d'après cet exposé, que l'Académie des sciences était revenue au système de Ptolémée.

Je ne pense pas qu'il faille procéder ainsi quand on n'a pas de temps à perdre.

Commencez, comme pour toute autre science, par une seule leçon sur l'ensemble; puis une leçon sur le système solaire, une autre sur le système stellaire, une troisième sur les nébuleuses. Reprenez le système solaire en dix ou douze leçons, le système stellaire en trois ou quatre, les nébuleuses plus brièvement encore. Dans ces leçons, ne parlez pas des apparences, qui fourvoient l'imagination, ne dites que ce qui est, donnez les résultats, les résultats certains; mettez à part ce qui est contestable au sujet des étoiles, et au sujet surtout des nébuleuses. Parlez très-peu d'abord des instruments et des méthodes, qui sont l'échafaudage du monument; montrez le monument lui-même; il le mérite. Puis recommencez encore plus amplement, et, tout en multipliant les détails précis, serrez de près l'unité de la science; montrez la cause unique

de toutes les formes et de tous les mouvements, l'attraction et sa loi. Voyez sortir de là, par voie de conséquence, la courbe du second degré, le cercle et sa famille, pour régner seuls sur tous les astres; et ne rejetez pas trop vite ce que disait Kepler, compétent en ces choses, puisque c'est lui qui les a découvertes, que le cercle est un symbole de l'âme et de la Trinité de Dieu, de sorte que l'âme et Dieu seraient partout retracés dans le ciel et en seraient la loi. Placez ici la mécanique céleste, et l'application surprenante de précision et de délicatesse du calcul infinitésimal à l'analyse de toutes ces formes et de tous ces mouvements. Faites connaître cette puissance du calcul qui pèse les astres, et qui annonce leurs mouvements, plusieurs années d'avance, non pas à la minute, ni à la seconde, mais par dixièmes de seconde; qui, sur l'imperceptible frémissement d'un astre, affirme, comme l'a fait M. Leverrier, qu'il y a un astre invisible, à un milliard de lieues, qui inquiète celui que l'on voit; puis enfin, calculant le sens et l'amplitude du frémissement, dénonce le lieu et l'heure où l'on apercevra l'astre inconnu.

Pendant ces leçons développées, la description des instruments, des méthodes et des procédés, et l'histoire de la science se placent çà et là comme

digression, avec un très-grand intérêt ; surtout l'admirable histoire de Kepler, qui est la Genèse de l'astronomie.

Mais quand vous connaîtrez tout le matériel de la science, les faits et leurs lois, que votre imagination se représentera, jusqu'à un certain point, l'ensemble des formes et des mouvements — je parle ici du système solaire, qui est la partie achevée de la science ; — quand vous saurez les distances des planètes au soleil, leur grandeur relative, leur densité, le temps des rotations et des révolutions ; quand vous verrez toute cette flotte de mondes voguer de concert et avancer dans le même sens ; et notre terre aussi flottant, comme un navire, autour de cette île de lumière qui est notre soleil ; quand vous verrez les décroissances étranges de lumière, de chaleur et de mouvement pour les mondes éloignés du centre ; puis l'incroyable excentricité et l'espèce de folie des comètes, qui semblent se débattre sous la loi dont elles sont d'ailleurs dominées tout autant que les mondes habitables ; et puis leur étonnante mobilité de formes, leurs combustions furieuses, tantôt dans la chaleur et tantôt dans le froid ; quand vous verrez toute cette géométrie en action, toute cette physique vivante, tout ce merveilleux mécanisme de la nature, tou-

jours entretenu par la présence de Dieu, et manifestement réglé par sa sagesse, sous des lois qui sont son image; quand vous verrez la vie et la mort dans le ciel: un monde brisé dont les débris roulent près de nous, le ciel emportant avec lui ses cadavres dans son voyage du temps, comme la terre emporte les siens; quand vous verrez des étoiles disparaître, pendant que d'autres naissent, croissent et grandissent; quand vous apercevrez ces nébuleuses, — que ce soient des groupes de soleils ou bien des groupes d'atomes, que les unes soient soleils, d'autres atomes, poussière d'atome, ou poussière de soleil, qu'importe? — quand vous verrez les groupes de même race, mais de différents âges, parvenus sous nos yeux à différents degrés de formation, et laissant voir la marche du développement, comme nous voyons, dans une forêt de chênes, le développement de l'arbre dans tous ses âges; puis quand vous verrez sur tous les mondes ces alternances de nuit et de jour, ces vicissitudes de saisons, en harmonie avec la vie de la nature, je dirai même avec la vie de nos pensées et de nos âmes: vicissitudes, alternatives partout inévitables, excepté dans ce monde central où règne un plein été, un plein midi; alors, s'il n'entre dans votre astronomie ni poésie, ni philosophie,

ni religion, ni morale, ni espérances, ni conjectures de la vie éternelle et de l'état stable du monde futur; si vous ne comprenez rien à ce mot sublime de Ritter: « La terre, dans ses révolutions perpé- « tuelles, cherche peut-être le lieu de son éternel « repos; » si vous ne comprenez ces mots de saint Thomas d'Aquin: « Rien ne se meut pour se mou- « voir, mais bien pour arriver: tous ces mouve- « ments cesseront; » — si vous ne comprenez ces mots de Herder: « La dispersion des mondes ne « subsistera pas; Dieu les ramènera à l'unité, et « réunira dans un même jardin les plus belles fleurs « de tous les mondes; » — si vous ne croyez pas à cette prophétie de saint Pierre: « Il y aura de nou- « veaux cieux et une nouvelle terre; » et à cet oracle du Christ: « Il n'y aura plus qu'une bergerie; » — si, en face de ces caractères grandioses, et de ces traits fondamentaux de l'œuvre visible de Dieu, vous regardez sans voir et sans comprendre, sans soupçonner la possiblité du sens; alors, oh! alors, je vous plains!

XIV.

LA PHYSIQUE.

Qu'est-ce que la physique? Nous appelons *physique* la science de la nature inorganique, et *physiologie* la science de la nature organisée. Ces mots s'entendent suffisamment.

Dans la nature inorganique, nous distinguons deux choses : la matière et la force. Sans discuter si ce qu'on nomme matière n'est pas aussi purement un effet de la force (ce que nous ne pensons pas, du moins dans le sens ordinaire des dynamistes), continuons à poser, avec le peuple, la distinction de matière et de force.

Qu'est-ce que la matière? La physique n'en dit rien. C'est une question fondamentale de métaphysique, qu'il est certes permis au physicien de méditer et de poursuivre; mais, de fait, dans l'état actuel de la science, la physique ne parle point de la matière et ne traite que des forces.

La physique, c'est donc la théorie des forces de la nature inorganique.

N'y a-t-il qu'une seule force? Y en a-t-il trois? Y en a-t-il quatre? Le fait est que la science tend à les ramener toutes à une seule, l'électricité, qui produit trois effets ou forces dérivées, l'attraction, la lumière, la chaleur.

Ceci renferme donc toute la physique.

Qu'il y ait une première leçon d'ensemble sur ce sujet, c'est-à-dire sur l'électricité, en notant, toutefois, que la physique traite aussi du son, qui n'est qu'une imitation et une image grossie de la lumière, et rentre sous la même théorie.

Viendront ensuite trois leçons sur l'attraction, sur la lumière, sur la chaleur, considérées dans leurs effets généraux, et comme produits de l'électricité. —Puis une leçon spéciale sur l'acoustique.

Ensuite, il faudra reprendre en détail les grands chapitres de la physique, en développant, dans chacun de ces chapitres, la théorie des ondes, qui est le fond et l'unité de la science.

C'est par ce point que la physique touche à la géométrie, et que l'on entre en physique et géométrie comparées. La théorie des ondes enveloppe et embrasse toute la physique. Et qu'est-ce que les ondes? Des sphères se développant avec une vitesse calculable, se succédant à intervalles comptés. Ce sont des mouvements, des formes, des nombres.

Là encore les mathématiques : la géométrie est partout. La Bible l'avait bien dit : « Tout est compté, « pesé et mesuré. » *Omnia in numero, pondere et mensura.* Descartes avait raison de dire : « Tout « se fait par formes et mouvements ; » il avait raison d'affirmer qu'on poursuivrait dans le détail des phénomènes les lois précises de ces formes et de ces mouvements, espérance que Pascal lui-même n'osait concevoir, et qui est aujourd'hui accomplie, en grande partie du moins.

Du reste, la science avance chaque jour dans cette voie. Tout se calcule, tout est compté, pesé et mesuré. On finira probablement par soumettre à l'analyse mathématique les phénomènes chimiques eux-mêmes. N'avons-nous pas déjà les étonnants travaux d'un illustre mathématicien [1] sur les atomes, non-seulement atomes des corps, mais atomes de lumière : travaux où le génie atteint par le calcul les formes de l'atome, et leurs variations, et leur polarité, d'où résulte le jeu variable des forces dans la matière, et les variations de chaleur, de couleur, de répulsion et d'attraction ? Là se trouve bien probablement la prochaine grande découverte à faire dans les sciences : il nous faut

[1] M. Cauchy.

les Kepler et les Newton de l'infiniment petit. On attend les législateurs de l'atome, comme on a les législateurs des astres.

Rien ne me semblerait plus utile, en physique, que de méditer ces questions, dût-on se borner à les poser.

Quoi qu'il en soit, une fois rattachées à la géométrie et au calcul, la physique et la chimie se rattacheront plus haut encore.

Je ne crains nullement d'affirmer, conformément à ma thèse générale sur la science comparée, qu'il faut remonter, par la physique et la chimie, à travers les mathématiques, jusqu'à la philosophie, et jusqu'à la théologie : la philosophie et la théologie, du reste, étant certainement comparables et mutuellement pénétrables.

Si nous croyons, comme l'affirme un esprit distingué qui entre dans cette voie[1], que « toute science « qui s'isole se condamne à la stérilité ; » que « cette philosophie qui continue à la fois les « grandes traditions .... de Descartes, de « Leibniz, *est capable de passer la frontière,* et « d'entrer sur le terrain de la physique ; » nous croyons de même que la physique aussi est au-

[1] M. Henri Martin. *Philosophie spiritualiste de la nature.*

jourd'hui capable de monter plus haut, et que cette tentative de physique et de philosophie comparées est, comme le dit encore le même auteur, « une tentative qui, un jour ou l'autre, doit réus-« sir[1]. »

Il faut en venir à comprendre ce qu'il y a sous cette théorie universelle des ondes, sous ces formes sphéroïdales qui sont partout, sous cette loi générale de la raison inverse du carré des distances, ce qu'il y a enfin dans toute force. Il faut savoir s'il est vrai et visible en physique, comme cela est visible en psychologie, que Dieu opère en tout ce qui opère : que l'attraction, la lumière, la chaleur, sont des effets de la présence de Dieu, produits par lui comme cause première, et radicalement impossibles sans son action perpétuelle. Il faut voir si cette vérité théologique n'est pas impliquée dans cette étrange propriété du mouvement et de la propagation des forces, *leur persistance indéfinie, sans fatigue ni altération*, de sorte que le rayonnement d'une force quelconque se conserve toujours tout entier à quelque distance du centre que l'onde soit parvenue. Il faut savoir si on ne peut pas dire que Dieu, par là, a pris soin de mar-

[1] *Philosophie spiritualiste de la nature*. Préface, p. XXII.

quer son infinité dans la force, comme il a pris soin, dit Bossuet, de marquer son infinité dans nos idées ; si dès lors on ne peut pas apercevoir le côté de la force qui est de Dieu, comme on aperçoit, en psychologie, le côté de la raison et des idées qui est donné de Dieu ; comme en effet on doit finir par distinguer, dans tout ce qui est créé, le fini, qui est le créé lui-même, et l'indispensable présence de l'incommunicable infini, qui porte et soutient le fini.

Je vais plus loin ; je crois, avec l'auteur déjà cité, qui en a montré quelque chose, « à l'accord des « conclusions légitimes de la méthode rationnelle « en philosophie et dans les sciences naturelles « avec les enseignements chrétiens sur la nature « de Dieu, sur sa providence et sur sa création[1]. »

Et pour vous dire le fond de ma pensée qui, au premier abord, pourra choquer bien des esprits, je suis très-convaincu qu'il est possible d'entreprendre d'une manière véritablement scientifique, ce qui a été déjà vaguement entrepris tant de fois, je veux dire d'appliquer à toute la physique et même à toutes les sciences, l'idée qui inspira Kepler dans sa merveilleuse découverte du monde

[1] *Philosophie spiritualiste de la nature*. Préface, xx.

astronomique, et qu'il indique dans son chapitre : « Du reflet de la Trinité dans la sphère. » *De adumbratione Trinitatis in sphærico.* Si la sphère ou ses dérivés sont partout, si cette forme renferme, en effet, quelque vestige, quelque ombre du grand mystère, il s'ensuit donc qu'il y a partout vestige de la Trinité, comme l'affirmait Kepler d'après la théologie catholique.

Et, pour ce qui est de la physique en particulier, je ne dirai pas avec les Allemands, ni avec Lamennais, dans son *Esquisse d'une philosophie*, « que « toute force, quelle qu'elle soit, est un écoulement « du Père, un don qu'il fait de lui-même; que « toute intelligence, toute forme, quelle qu'elle « soit (notamment la lumière), est un écoulement « du Fils, un don qu'il fait de lui-même; que « toute vie (notamment le calorique), est un écou- « lement de l'Esprit, un don qu'il fait de lui- « même [1], » et que par conséquent les trois forces de la nature sont les personnes divines. Nous dirons que si tout ce panthéisme est absurde, il renferme pourtant une vérité qu'il défigure, savoir : l'universelle présence de Dieu, et son action universelle, et la signature en toute chose de son in-

[1] Lamennais. *Esquisse d'une philosophie*, t. I, p. 338.

divisible Trinité, ce que saint Paul touchait quand il disait : « Nous sommes en lui, vivons en lui, et « nous mouvons en lui. » *In ipso vivimus, movemur et sumus.*

XV.

PHYSIOLOGIE.

S'il est une science que stérilise son isolement, et que vivifierait, ou plutôt que transfigurerait son union à la philosophie, et par celle-ci à la théologie, c'est la physiologie. Je ne vous en parlerai pas en détail : il en sera traité dans la suite de cet ouvrage, dans notre Traité de la Connaissance de l'âme[1].

Je vous signale seulement l'état actuel de cette science. Il est tel aujourd'hui, en France, que le doyen d'une faculté de médecine, dans son cours de 1850, citait à ses élèves Helvétius, Cabanis et Condillac, comme les auteurs à consulter sur les rapports du physique et du moral.

[1] Voir le Traité de la Connaissance de l'âme, livre I, chap. III, et livre III, chap. III.

D'un autre côté, néanmoins, la physiologie de Burdach, longtemps repoussée, quoique déjà traduite, commence à être appréciée par les esprits philosophiques. On fera justice des traces de panthéisme que renferme ce grand ouvrage, et on saura en exploiter les fécondes intuitions.

Burdach avait écrit un premier traité de physiologie (*Blick in's Leben?*) où il cherche à montrer dans l'ensemble et les détails de la science une seule idée, celle de la Trinité. Mais ce travail ayant été taxé de *conception physiologique à priori* (grande injure aux yeux des physiologues), l'auteur a écrit, en conservant le plan invisible de son idée, son traité de *physiologie expérimentale*.

Un esprit au moins aussi profond que Burdach, mais plus exact et entièrement chrétien, c'est Schubert (de Munich). Il faut connaître surtout son livre intitulé *Histoire de l'âme*. Vous y trouverez de très-grandes vues de théologie, de philosophie et de physiologie comparées, sans panthéisme.

Un homme, moins spécial que les précédents, Gœrres, en physiologie, n'est rien moins que le premier auteur d'une découverte fondamentale vulgairement attribuée à d'autres. Gœrres, le premier, a distingué dans la moelle épinière les nerfs

du sentiment et les nerfs du mouvement. Or, ce vigoureux esprit a fait dans sa mystique et ailleurs d'heureux efforts de physiologie et de psychologie comparées.

L'étude de la psychologie aura pour vous, entre autres avantages, ce résultat pratique, de vous faire toucher du doigt la profonde décadence de la philosophie médicale parmi nous, de vous montrer clairement la possibilité d'une magnifique réforme, et de vous inspirer peut-être la grande pensée de l'entreprendre.

XVI.

GÉOLOGIE, GÉOGRAPHIE, HISTOIRE.

Ce qui manque, à peu près partout dans l'enseignement, c'est l'ensemble. Mais dans aucun enseignement ce défaut n'est plus sensible ni surtout plus fâcheux qu'en histoire.

Le défaut d'ensemble en histoire équivaut à l'erreur. Faute d'ensemble, on perd de vue la proportionnalité des faits : dès lors toute la science du passé devient informe sous nos yeux. On fausse

l'histoire en ôtant aux faits leur mesure. On ne ment pas, on ne tronque pas absolument, on n'ajoute pas, mais on groupe les objets, et on dirige où l'on veut la lumière qui les montre. On a deux manières inverses de voir, l'une qui grossit, l'autre qui diminue, ce qui détruit toute la vérité du spectacle; on voit, comme cet animal de la fable, successivement avec les verres opposés d'une lunette :

> On voit de près tout ce qui charme,
> On voit de loin ce qui déplait.

Par là on peut établir par l'histoire les plus redoutables mensonges et les plus pernicieuses erreurs. C'est pour cela que M. de Maistre a pu dire : « L'histoire, depuis trois cents ans, est une cons« piration permanente contre la vérité. » Parole capitale, à laquelle on commence à faire droit.

Je voudrais, pour cette seconde éducation que vous entreprenez par amour de la vérité, vous voir reprendre vos études historiques en commençant par l'histoire universelle, vue d'abord dans le plus rapide ensemble. Dès ce premier coup d'œil jeté sur toute l'histoire, je voudrais faire entrer toute la science comparée que comporte l'histoire, astronomie, géologie, géographie, philologie, philo-

sophie, théologie. Évidemment l'esprit moderne travaille à la philosophie de l'histoire, et la vanité d'un si grand nombre de tentatives malheureuses sur ce point n'empêche pas cette tendance d'être profondément utile et vraie.

Et puisque j'ai nommé la théologie, je voudrais, en effet, que l'histoire fût pour vous une étude sacrée, et que vous pussiez dire avec Ritter : « Cette « science est pour moi une religion. » Je voudrais qu'avec saint Augustin et Bossuet, vous pussiez contempler dans son ensemble la marche du genre humain, en y cherchant cette trace de Dieu dont un prophète a dit : « Seigneur, qu'il nous soit « donné de connaître votre route sur cette terre, « et votre plan providentiel pour le salut de tous « les peuples [1]. » Est-ce que le progrès de l'histoire est autre chose que le progrès de la religion ? Est-ce qu'on ne peut pas donner de la religion et de l'histoire cette seule et même définition : « Le « progrès de l'union des hommes entre eux et avec « Dieu ? »

Puis il faudrait étudier d'abord le théâtre où se passe la scène de l'histoire, — cette planète qui

[1] Ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum. Ps. LXVI.

nous est donnée, — et méditer ce qui nous est connu de sa nature, de son origine et de ses destinées.

Il faut d'abord la voir voguer comme un navire et louvoyer sur l'écliptique, en roulant sur son axe, et courant autour de ce centre glorieux dont lui viennent la lumière et la vie. Il faut voir sa petitesse relative, connaître sa jeunesse, et savoir qu'elle mourra. Nous avons parmi les planètes une planète morte, les autres mourront aussi. Nous voyons parmi les étoiles s'éteindre des soleils ; le nôtre s'éteindra aussi. Ce qu'il faut en conclure d'abord est que nous sommes des passagers sur un vaisseau. Puis en voyant courir ce vaisseau, avec son infatigable vitesse et la surprenante précision de sa marche, demandons-nous : Pourquoi court-il, et où va-t-il ? et répondons avec le prince des géographes : « La terre, dans ses révolutions « perpétuelles, cherche peut-être le lieu de son « éternel repos[1]. »

Quand nous saurons par l'astronomie et la géologie que nous avons commencé,—puisque si notre terre n'a pas été d'abord un nuage, ce qui est bien

[1] Voir dans *la Connaissance de l'âme*, le livre intitulé : *Le lieu de l'immortalité*.

probable pourtant, du moins il est certain qu'elle a été tout entière dans le feu, puis tout entière sous l'eau ; — quand nous saurons que nous avons commencé, que nous sommes jeunes, que nous devons finir, nous tiendrons les deux bouts de l'histoire, notre origine et notre fin, et nous ne pourrons regarder l'une et l'autre que dans une humble et religieuse contemplation. La vue de ce monde qui est né, qui doit mourir, qui est en marche, qui est toujours à moitié dans la nuit et à moitié dans la lumière, qui est fécond par places et par intermittences, nous fera parfaitement comprendre ces poétiques assertions de Herder : « Notre « humanité n'est qu'un état de préparation, et le « bouton d'une fleur qui doit éclore. L'état présent « de l'homme est le lien qui unit deux mondes. »

Puis regardant en elle-même cette demeure du genre humain ; examinant son plan géographique, aussi visiblement tracé avec intelligence que le plan d'une maison ; contemplant aussi le prodige de sa vie météorologique et de ses arrosements : ces inondations de lumière, de chaleur, d'électricité, d'eau féconde, qui ont un but aussi visible, aussi prémédité que le travail d'un jardinier ; n'oubliant pas de remarquer aussi la richesse de son sein, plein d'armes, d'instruments, de trésors, —

vous conclurez encore, avec Ritter, « que notre « globe est manifestement une demeure préparée « par une intelligente bonté, pour l'éducation « d'une race d'hommes. »

Et lorsqu'enfin sur ce théâtre vous verrez venir successivement des créatures irraisonnables et muettes, pour y attendre un être intelligent et libre, qui parle, qui connaît et qui veut ; quand vous verrez, comme de vos yeux, Dieu même déposer sur la terre l'homme qui n'y était pas l'heure d'avant, et quand vous aurez bien compris qu'il est une date précise, un lieu précis où un homme a été tout à coup suscité dans le monde pour être père du genre humain ; je crois que ce spectacle, si vous savez le contempler, en laissant tomber un instant le lourd aveuglement et l'inquiète incrédulité qui nous dérobent tout rayon de lumière, je crois que ce spectacle mettra en vous le germe de l'histoire, et l'esprit de l'histoire pour développer le germe.

Vous verrez bien que cet homme, qui est intelligent et libre, a un but idéal qu'il peut connaître, et que sa liberté doit atteindre. La marche vers le but, c'est l'histoire, et comme l'homme marche au but librement, par le chemin qu'il veut, et s'en détourne s'il le veut, vous comprendrez qu'il est

le roi du monde et en dirige, sous l'œil de Dieu, la destinée.

Et aussitôt vous diviserez l'histoire en trois questions.

Premièrement : Où en sommes-nous, relativement au but ?

Secondement : Quelle route avons-nous parcourue ?

Troisièmement : Quel chemin nous reste-t-il à faire ? qu'est-ce que le passé nous apprend sur la marche de l'avenir ?

Notez que l'enseignement ordinaire de l'histoire ne traite jamais la première question. Je me suis souvent demandé pourquoi il n'y avait nulle part un cours d'histoire sur ce sujet : ÉTAT PRÉSENT DU GLOBE. C'est par là qu'il vous faut commencer dans votre seconde éducation. Il semble du reste qu'un homme religieux, aimant Dieu et ses frères, devrait toujours avoir l'image totale du globe présente à la pensée. Nous prions devant le crucifix. C'est justement ce qui convient. Mais la vraie croix n'est pas isolée de la terre : la vraie croix est plantée en terre ; le crucifix réel tient au globe ; la base, le pied du crucifix, c'est un globe arrosé du sang de Jésus-Christ. Ne faites jamais de ces deux choses qu'une seule image. C'est là la vraie, la belle, la

complète image de piété. Regardez, contemplez cette terre, temple de Dieu, cette demeure commune de nos frères et de nos sœurs donnée de Dieu à ses enfants; et dites-vous : Où en sont-ils ? Que deviennent-ils ? Qu'est-ce que leur passé? Où sont leurs espérances? Priez alors pour eux ; et rappelez-vous cette partie d'une prière catholique : « O Père qui as donné à tes enfants ce globe pour « le cultiver, fais qu'ils n'aient qu'un cœur et « qu'une âme, de même qu'ils n'ont qu'une « seule demeure. »

Ici encore vous pourrez recevoir l'esprit de l'histoire et l'amour de son plan providentiel.

Regardez donc et comparez, sur toute la terre, l'état présent des hommes, les circonscriptions naturelles dans le plan de la terre habitable, les races, les langues, les religions, l'état intellectuel et moral, l'état social et politique. Faites intervenir ici les grands résultats de la physiologie, de la philologie et de la symbolique comparées.

Vous ne tarderez pas à découvrir une race centrale et civilisatrice, enveloppée par le reste du genre humain, comme un noyau par son écorce, race blanche, géographiquement entourée d'hommes de toute couleur, dépositaire du culte d'un seul Dieu, entourée d'idolâtres ou même d'adora-

teurs explicites du mal ; dans cette race seule, la famille, c'est-à-dire l'élément social, constituée par l'unité du lien ; dans cette race seule, quelques traces de chasteté, c'est-à-dire de spiritualité, tempérant la fermentation maladive de la génération charnelle, et permettant à quelques hommes, en quelque chose, de devenir lumière et amour libre, afin de diriger le monde vers la justice, la vérité, la liberté, l'union ; partout ailleurs, l'humanité découronnée, dégradée par la sensualité débordante, et par l'intempérance sans frein ; partout ailleurs, l'humanité paralysée, écrasée dans l'un des deux côtés d'elle-même, l'un des deux sexes ; mais toujours la justice, l'intelligence, la science, la force, la dignité, la liberté, ou leur absence, proportionnées, dans chaque partie du genre humain, à la plus grande ou moindre participation de chaque peuple à la lumière et à la religion du noyau central et civilisateur.

Mais parmi les peuples même les plus rapprochés du modèle, quelle distance relativement à l'idéal ! A part quelques héros, où en sont les meilleurs des hommes et les peuples les plus éclairés ? Que savent-ils et comment vivent-ils ? Chez qui Dieu règne-t-il ? De quel peuple Dieu peut-il se servir aujourd'hui pour faire marcher l'histoire, et avan-

cer le monde vers le but de sa volonté sainte?

Voilà quelques remarques sur la première question : Où en sommes-nous?

Entrez alors dans la seconde, et, sans jamais perdre de vue tout ce premier tableau, reprenez, toujours par voie de synchronisme et d'histoire générale comparée, l'histoire distincte des races et des nations; toujours avec rapidité, en parcourant, aussi rapidement qu'il se pourra, chaque ligne, depuis son origine perceptible jusqu'à nos jours. Les revues de totalités peuvent seules instruire. Par là seulement, vous comprendrez ce qui retarde ou avance chaque nation et l'ensemble de l'humanité. Par là, vous verrez clairement où est le courant principal de l'histoire, où sont les eaux stagnantes. Vous verrez à quelle époque précise l'humanité a cessé de dormir comme un lac, lac exposé à se corrompre tout entier, à quelle époque précise s'est enfin écoulé du lac un fleuve d'eau vive et vivifiante, qui peut-être entraînera tout.

Vous suivrez facilement ensuite le chemin parcouru par le fleuve.

Quant à la troisième des questions historiques, « Quelle est la voie de l'avenir? » je crois qu'il vous sera utile de la poser et de la traiter. Ce n'est plus, si l'on veut, que de la philosophie de l'histoire.

Soit. C'est précisément la science comparée que nous cherchons.

Dans cette question, il faut partir de ce principe, que l'homme est libre et que le genre humain finira comme il voudra. Il faut admettre, avec l'Écriture sainte, que Dieu a mis l'humanité « et l'a « laissée dans la main de son propre conseil ; que « la vie et la mort sont devant nous ; qu'il nous sera « donné ce vers quoi nous tendrons la main. » D'après cela, Herder avait raison de dire : « Tout ce « qu'une nation ou une partie de l'humanité vou- « dra sincèrement pour son bien lui sera donné. » Ce qui s'appuie encore sur la parole du Christ : « Si vous aviez la foi, rien ne vous serait impos- « sible. »

Cela posé, nous devons croire qu'il est possible d'atteindre le but, et que si l'Église catholique dit : « O Père, qui as donné à tes enfants ce globe pour « le cultiver, fais qu'ils n'aient qu'un cœur et « qu'une âme, de même qu'ils n'ont qu'une seule « demeure ; » si cette sainte et catholique parole est manifestement le but, nous pouvons y atteindre, ou tout au moins en approcher autant que l'homme sur terre peut approcher de la perfection. « Si on « le voulait, dit saint Augustin, si on suivait les « préceptes de Dieu, la république terrestre ferait,

« par sa félicité, l'ornement de ce monde présent, « et s'avancerait, en montant toujours, vers le « royaume de la vie éternelle[1]. »

Voilà le but, l'idéal, le possible. Nous sommes libres d'y arriver. Mais y arriverons-nous, et par quelle voie et quel serait, en ce cas, le plan de l'histoire future? C'est la question.

Et quelle question plus grande et plus pressante? C'est l'homme voyageur sur la terre qui se demande: Où est ma route? Où est « cette voie de « Dieu sur la terre[2], » qu'il faut connaître, et qui mène au but?

Vous comprenez que cette question est digne des plus sérieuses méditations d'une vie entière.

XVII.

LA THÉOLOGIE.

Je ne vous dirai rien ici de la philosophie, puis-

[1] Cujus præcepta de justis probisque moribus si simul audirent atque curarent... et terras vitæ præsentis ornaret sua felicitate respublica, et vitæ æternæ culmen beatissime regnatura conscenderet. (*De Civit. Dei,* lib. II, p. 72.)

[2] Ut cognoscamus in terra viam tuam.

que cet ouvrage tout entier vous en parle. Passons donc à la théologie.

On disait autrefois que la théologie est la reine des sciences, que la philosophie est sa servante.

Voici, je crois, la vérité sur ce sujet. Il y a, dit Pascal, trois mondes : le monde des corps, le monde des esprits, et un troisième monde qui est Dieu, qui est surnaturel et infini, relativement aux deux premiers. Or, la philosophie est du second monde, elle doit régner sur le premier, et elle doit se soumettre au troisième, non pour s'anéantir, mais pour monter plus haut.

En d'autres termes, la philosophie est la science propre que développe en lui et que possède l'esprit humain; c'est l'esprit humain développé. L'esprit humain développé doit pénétrer le monde des corps et en connaître les lois; mais l'esprit humain développé doit se soumettre à Dieu, non plus seulement de cette soumission nécessaire à son développement propre, mais de cette autre soumission plus profonde qui développe en lui Dieu même: qui, outre ce développement venant de la propre racine et de la propre substance de l'homme, lui donne cet autre développement qui vient de Dieu, dont Dieu est la racine et la substance.

Or, l'esprit humain est capable du développe-

ment qui vient de Dieu, comme un arbre est capable de greffe

Et peut porter des fruits qui ne sont pas les siens.

Ces fruits nouveaux détruisent-ils le vieil arbre? Ils l'honorent et le glorifient. Lui enlèvent-ils sa séve? Non; mais ils donnent à cette séve, qui demeurait stérile, un cours glorieux. C'est ainsi que la science divine ne détruit pas la science humaine, mais l'illumine.

Or, la théologie, c'est la philosophie greffée. Et cette greffe, c'est l'esprit de Dieu même enté sur l'esprit humain. Et cette donnée nouvelle est et doit être surnaturelle, c'est-à-dire d'une autre nature que l'esprit humain même, infinie en présence de lui qui est fini, quoique indéfiniment développable.

Je n'explique pas ici le mystère de la greffe, ni pour le monde des corps, ni pour le monde des esprits. Je n'entends pas, du reste, prouver ici ces assertions. Je veux seulement vous donner des conseils pour l'étude de la théologie, et vous y exhorter.

Remarquez d'abord que la théologie catholique, indépendamment de tout ce qu'enseigne la foi chrétienne, est manifestement, et ne peut pas ne pas être le plus grand monument, sans nulle comparaison,

qu'ait élevé l'esprit humain. Je dis qu'outre la lumière divine, surnaturelle, dont, selon nous, la théologie catholique est remplie, cette théologie est et ne peut pas ne pas être le plus immense faisceau de lumière humaine que les hommes aient jamais formé.

Voyez le fait. Quels sont les grands théologiens? — Je ne parle pas de saint Paul. — Nos deux plus grands théologiens sont saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Le troisième est très-difficile à nommer. Il y en a vingt, vraiment grands et profonds, et dont le plus glorieux n'est pas, comme théologien, le plus grand. Mais enfin, pour les hommes de lettres, mettons Bossuet. Voici donc saint Augustin, saint Thomas et Bossuet. Or, je vous prie, ne voyez-vous pas que saint Augustin renferme tout Platon, mais Platon précisé, et encore agrandi? Me direz-vous que saint Thomas d'Aquin ne contient pas en lui tout Aristote, mais Aristote élevé de terre, lumineux et non plus ténébreux? Me direz-vous que Leibniz n'est pas d'accord avec Bossuet? Prétendrez-vous que Descartes tout entier n'a pas nourri Bossuet, et n'ait passé dans son génie? Voici donc, dans nos trois grands théologiens, un faisceau composé des principaux génies du premier ordre. Citez un homme

vraiment considérable qui pense dans un autre sens, et qui ait une autre lumière, un autre soleil de vérité que cette société de génies!

L'autorité d'un homme du premier ordre est grande assurément. Mais qu'est-ce que l'autorité de plusieurs hommes de premier ordre, je dis plus, l'autorité de tous les hommes de premier ordre, parlant à l'unisson? Or, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Bossuet parlent à l'unisson; ceux qu'ils impliquent en eux parlent de même; tout ce qui, dans Platon, dans Aristote, dans Leibniz et Descartes, n'entre pas dans cet unisson que forment les trois autres, qui sont théologiens, tient de l'erreur, de l'accident, et ne saurait compter. Ce sont des fautes, comme les plus grands hommes en commettent.

Mais est-ce là toute l'autorité humaine de la théologie? Je n'en ai dit que la moindre partie. La théologie, toujours considérée seulement dans son côté humain, est la seule science, ceci est capital, que le genre humain ait travaillée en commun. Tout ce que le père des hommes, sorti des mains de Dieu, et ses premiers enfants, ont livré à la mémoire du genre humain et à la tradition universelle; tout ce que les prophètes et les vrais fils de Dieu, dans tous les temps, ont pu voir, et rece-

voir de Dieu ; tout ce que les apôtres du Christ, les martyrs et les Pères ont compris ; tout ce que les méditations des solitaires, qui n'aimèrent que la vérité, ont mystérieusement excité dans l'esprit humain ; tout ce que les grands ordres religieux, travaillant en commun, comparant, débattant sans cesse leurs travaux, ont développé et précisé ; tout ce que les conciles généraux, les premières assemblées universelles qu'ait vues le monde, ont défini ; tout ce que les erreurs mises à jour, reconnues et jugées à leurs fruits, dans l'importante histoire des sectes, nous ont ôté d'incertitudes ; tout ce que les saints et les saintes, ces sources vives de pure lumière ont inspiré, sans écrire ni parler : tout cela mis en un, voilà la théologie catholique. Vous le comprenez maintenant, c'est la seule science que l'esprit humain ait enfantée d'ensemble. Les grandes œuvres philosophiques sont des œuvres de grandeur isolée ; l'œuvre théologique est un mouvement de totalité du vaste cœur et de l'immense esprit humain. De plus, s'il est vrai, comme on n'en peut douter, que là où les esprits s'unissent, là se trouve Dieu, il s'ensuit que la théologie catholique est l'œuvre universelle et la voix unanime des hommes qui ont été unis entre eux et avec Dieu. C'est pourquoi je répète, parce que je l'ai

prouvé, que la théologie catholique est et ne peut pas être autre chose que le plus grand monument qu'ait élevé l'esprit humain, et le plus grand faisceau de lumière qu'il y ait en ce monde.

Et maintenant, comment expliquez-vous qu'un homme qui cherche la vérité ne fasse pas sa première étude de cette science-là ?

Voilà pourquoi, si vous avez compris ce qui précède, et si vous voulez travailler à relever l'esprit humain vers la lumière, vous étudierez la théologie catholique, toujours.

Voici comment vous procéderez.

Vous commencerez par apprendre par cœur, et mot pour mot, le Tout, comme l'enfant apprend ses prières.

Ce monument incomparable de la théologie a un plan simple et facile à connaître ; cet immense faisceau de lumière se réduit à un petit nombre de vérités, peut-être à trois et à une ; mais, sans remonter si haut vers l'unité divine de cette lumière il se trouve que toute la théologie catholique est formulée en un petit nombre de propositions dogmatiques qu'on nomme articles de foi, auxquelles les théologiens en ajoutent d'autres qui, sans être articles de foi, sont tenues pour certaines, comme dérivant rigoureusement des articles de foi.

Toutes ces propositions peuvent être, et, de fait, ont été imprimées en huit pages.

Je demande comment il se fait que tout homme instruit ne les sache pas par cœur littéralement[1].

Si vous êtes chrétiens, voilà le détail de votre foi; si vous n'êtes pas chrétiens, voilà cette grande croyance chrétienne, la seule qui ait chance d'être vraie, et qu'il vous faut connaître, pour savoir si vous y viendrez. Si vous êtes ennemi, décidé à combattre le christianisme, prenez la peine de le connaître, du moins dans son énoncé. Vos coups porteront moins à faux.

Vous prendrez donc une Théologie élémentaire quelconque, vulgaire, enseignée dans les séminaires. Je vous recommande celle de Perrone, qui est récente, très-répandue, qui vient de Rome. Vous ouvrirez la table des matières, qui a été imprimée en huit pages, et qui n'est autre chose que la suite des théorèmes théologiques, articles de foi ou autres. Vous apprendrez par cœur ces théorèmes, et vous connaîtrez l'énoncé complet, authentique, officiel du dogme catholique.

[1] Nous avons réuni ces textes ou du moins les propositions de foi, en latin et en français, à la fin de notre *Traité de la connaissance de Dieu*.

De plus, vous aurez sous la main un Bossuet, un Thomassin, un saint Thomas d'Aquin et un saint Augustin ; et en outre, le Dictionnaire théologique de Bergier, en un volume.

Vous vous attacherez à saint Thomas d'Aquin avant tout autre. Vous n'oublierez pas qu'au dernier concile général, à Trente, il y avait sur le bureau de l'assemblée, à droite du crucifix, la Bible, à gauche, la Somme de saint Thomas d'Aquin.

Quant à la Bible, il est bien entendu que vous la lirez chaque jour; que vous lirez et pratiquerez l'Évangile, source vive et principale de toute lumière.

Mais, pour revenir à saint Thomas d'Aquin, c'est véritablement l'ange de l'école, et le prince des théologiens. Égal, au moins, à Aristote comme métaphysicien et logicien; nullement contraire à Platon, ce qui serait un défaut capital ; plein de saint Augustin, et impliquant, dès lors, ce que Platon a dit de vrai : du reste, n'ayant pas tant les idées mêmes que les forces de ces génies, saint Thomas d'Aquin, dans sa Somme, saisit, résume, pénètre, ordonne, compare, explique, prouve et défend, par la raison, par la tradition, par toute la science possible, acquise ou devinée, les articles de la foi catholique dans leurs derniers détails, avec

une précision, une lumière, un bonheur, une force, qui poussent sur presque toute question le vrai jusqu'au sublime. Oui, on sent presque partout, si je puis m'exprimer ainsi, le germe du sublime frémir sous ces brèves et puissantes formules, où le génie, inspiré de Dieu, fixe la vérité.

Saint Thomas d'Aquin est inconnu de nous, parce qu'il est trop grand. Son livre, comme l'eût dit Homère, est un de ces quartiers de roc que dix hommes de nos jours ne pourraient soulever. Comment notre esprit, habitué aux délayures du style contemporain, se ferait-il à la densité métallique du style de saint Thomas d'Aquin ?

L'ignorance même de la langue, de la typographie et de la forme extérieure dans la distribution des matières, nous arrête au seuil de la Somme de saint Thomas d'Aquin. Je sais un homme instruit, très-occupé de philosophie et de théologie, qui, ayant ouvert un jour la Somme de saint Thomas d'Aquin, ne tarda pas à refermer le livre avec dégoût. Et pourquoi ? Parce qu'il avait pris pour l'énoncé des thèses de saint Thomas d'Aquin l'énoncé des erreurs qu'il réfute. Cet homme vécut un an sur ce préjugé.

Lisez l'*Index tertius* de la Somme, pour connaître d'un coup d'œil les énoncés de saint Thomas

d'Aquin sur chaque question. Il faut consulter cet *Index* sur toute question. Il en faut retenir, mot pour mot, beaucoup de formules.

Pour ce qui est de Thomassin, c'est un génie tout différent ; génie aussi, non du même ordre, et non moins inconnu. Thomassin, contemporain de Bossuet, a écrit en latin ses *Dogmes théologiques*, qu'on pourrait appeler *Medulla Patrum*. Le tiers au moins de ces trois in-folios ne consiste qu'en citation des Pères, grecs et latins, souvent aussi des philosophes, le tout lié et cimenté par le génie qui pénètre et possède ce qu'il prend, agrandit ce qu'il touche, multiplie la valeur de ce qu'il emprunte, en groupant sous une lumière unique les précieuses parcelles qu'il recueille: tout cela dans un latin plein de verve, d'originalité, d'exubérante richesse.

Je n'ai rien à dire de Bossuet ni de saint Augustin. Pratiquez beaucoup la table des matières du second, merveilleux travail des bénédictins

Quant à Bergier, c'est un Dictionnaire convenable, judicieux, ne manquant pas d'autorité.

Enfin ces livres seuls ne suffisent pas : il vous faut un enseignement théologique oral, par un théologien de profession, enseignant dans les séminaires. Rien ne supplée à l'enseignement

oral de la théologie. Dix années d'études solitaires vous laisseraient des traces notables d'ignorance.

Or, je crois pouvoir vous assurer que quand vous aurez commencé à comprendre la théologie catholique, vous serez profondément étonné de l'ignorance et de l'aveuglement de notre siècle à l'égard de ce foyer de lumière, auquel aucune autre lumière dans le monde ne saurait être comparée. Il vous semblera que depuis cent cinquante ans l'Europe est dans une nuit polaire, et que le soleil des esprits est caché derrière notre horizon trop détourné de Dieu, et derrière les sommets glacés de nos sciences froides.

Vous comprendrez que l'alliance dont on parle entre la philosophie et la théologie, alliance que les philosophes purs ne comprennent pas et ne peuvent pas exécuter, par cela même qu'ils ne sont que purs philosophes, est singulièrement avancée du côté des théologiens, je dis des grands théologiens, qui étant à la fois théologiens et philosophes, philosophes toujours plus complets, plus exacts, plus profonds, plus élevés que les philosophes purs, ont mission et capacité pour entreprendre et conclure l'alliance.

Vous verrez aussi que la théologie catholique, inspirée par le Christ, qui est Dieu, implique réel-

lement toutes les sciences. Ce n'est pas nous qui les en déduirons, je le sais, et je sais que la prétention de tout déduire du dogme a été une source d'erreurs. Mais à mesure que les sciences se forment par leur propre méthode et leurs propres principes, ce sont des concordances et des consonnances merveilleuses avec la science de Dieu. Vous comprendrez que, comme le dit Pascal[1], « la reli-« gion doit être tellement l'objet et le centre où « toutes choses tendent, que qui en saura les prin-« cipes puisse rendre raison, et de toute la nature « de l'homme en particulier, et de toute la con-« duite du monde en général. »

Vous verrez peut-être aussi que, par le fait, la théologie catholique a directement inspiré tout le grand mouvement scientifique moderne, créé par le XVIIe siècle. Vous partagerez ma surprise et ma joie quand vous verrez se vérifier historiquement ce qui, *à priori*, doit être, savoir : que les saints produisent, ou sont eux-mêmes, les grands théologiens mystiques; que les grands théologiens mystiques produisent les dogmatiques profonds et les vrais philosophes ; que tous ensemble produisent les savants créateurs, même en physique et en ma-

[1] *Pensées*, t. I, p. 216. (Œuvres complètes.)

thématiques ; comme, par exemple, lorsqu'on voit les grands saints et théologiens mystiques du commencement du XVIIe siècle creuser plus profondément que jamais le mystère du rapport de Dieu à l'homme, le livrer à la pensée philosophique sous la forme de rapport métaphysique du fini à l'infini ; faire poindre dans une foule d'écrits ascétiques de surprenantes formules sur l'infini, le fini, le néant[1] ; susciter chez Kepler, chez Pascal[2], et bien d'autres, les principes implicites, souvent même assez explicites, du calcul infinitésimal ; inspirer enfin à Leibniz son livre *de Scientia infiniti*, dont le calcul infinitésimal, qui est le levier universel des sciences, est un chapitre ; chapitre qui, ramené et comparé à la philosophie dont il vient, achèvera d'organiser cette reine des sciences.

XVIII.

Concluons tout ce livre.

Ce livre ne s'adresse qu'aux rares esprits qui ai-

[1] Par exemple, les écrits de Olier ; la vie du P. de Condren, par le P. Amelote. — [2] Pascal. *Pensées* : 1re partie, article II.

ment et cherchent la sagesse, et aux courages qui sacrifient tout à la justice et à la vérité.

Établir du silence dans son âme pour écouter en soi Dieu qui parle dans tous les hommes, surtout en ceux qui aiment la vérité ; se dégager de ses passions, et se tenir au-dessus de son siècle pour être plus près de Dieu et du cœur de l'humanité ; fuir la méditation oisive et l'illusion des contemplations paresseuses, en fixant par la plume les vérités qui se déploient dans l'âme, sous le souffle de Dieu, quand elle est pure et en repos ; discipliner son corps, le pénétrer, le rapporter, comme un instrument, à son esprit et à son âme, pour que l'homme tout entier soit uni dans son œuvre ; consacrer à la vérité tout son temps, aussi bien que l'homme tout entier, âme et corps ; consacrer la journée entière, et ne pas mépriser la nuit même ni le sommeil. Consacrer le sommeil en consacrant le soir ; préparer au sommeil sa tâche, et le faire travailler ; fuir la dissipation qui interrompt l'esprit et qui l'éteint, pour trouver le repos qui le recueille et le féconde ; pratiquer, dans la continuité de l'adoration intérieure, ce que pratiquent les germes, qui croissent et qui grandissent, soit que l'on veille ou que l'on dorme ; parvenir à la vraie prière, où la voix infaillible de Dieu se fait

entendre, où le contact de Dieu nous est donné, et où s'accomplit le mystère du rapport substantiel et vivant de l'âme à Dieu; puiser dans cette union à Dieu l'inspiration réelle, c'est-à-dire la résolution de devenir un ouvrier dans la moisson de Dieu; recevoir dans cette inspiration et cette résolution la connaissance des plaies de son âme et des souffrances du monde, la compassion pour ces souffrances et pour ces plaies, la force, la volonté de travailler à les guérir; voir et juger, dans cette lumière, la crise du présent siècle, qui est la question du Seigneur: pensez-vous que le Fils de l'Homme trouve encore de la foi sur la terre? Apprendre ce que Dieu veut du cœur humain et de l'esprit humain, et ce qu'il en exige pour leur donner ou leur laisser la foi; rentrer dans la voie, manifestement droite, du dernier grand siècle, qui allait à Dieu par la sainteté et par la science, et unissait, fécondait, ou pour mieux dire créait les sciences dans la lumière de Dieu; reprendre le faisceau, trop longtemps brisé, des grandes lignes de l'esprit humain, créer ainsi cette science comparée qui sera celle du prochain grand siècle; remonter de chaque ligne de la science au centre de comparaison; y trouver Dieu partout, et sa lumière vivante et régénératrice; faire redescendre

cette lumière dans tous les canaux de la science, dans toutes les fibres de l'esprit; délivrer, réchauffer les cœurs par cet influx nouveau; et relever enfin, par une éducation plus lumineuse, les générations à venir: tel est l'ensemble des conseils qu'il faut donner, et du but qu'il faut proposer à celui qui veut être aujourd'hui disciple de Dieu.

Comprenez maintenant l'unité théorique, et le sens proprement scientifique de tout ceci. Voyez comment ce livre se rattache à l'idée principale de ce Traité de philosophie.

Nous avons démontré que le souverain procédé de la raison, celui qui donne la science, est un procédé qui mène, à partir de toute chose, à l'infini, à Dieu; et que ce procédé donne la science, précisément en tant qu'il mène à Dieu et aux idées éternelles qui sont Dieu. Vous avez compris que ce ne sont pas là seulement de poétiques assertions, mais des vérités logiques précises et scientifiquement établies.

Mais ce procédé mène à Dieu, nous l'avons encore démontré, parce qu'il part de Dieu, c'est-à-dire du sens divin en nous, et d'un degré quelconque de foi en l'objet infini de ce sens; et il y mène, en se servant de choses finies, l'âme et la nature, comme signes et comme images, pour ex-

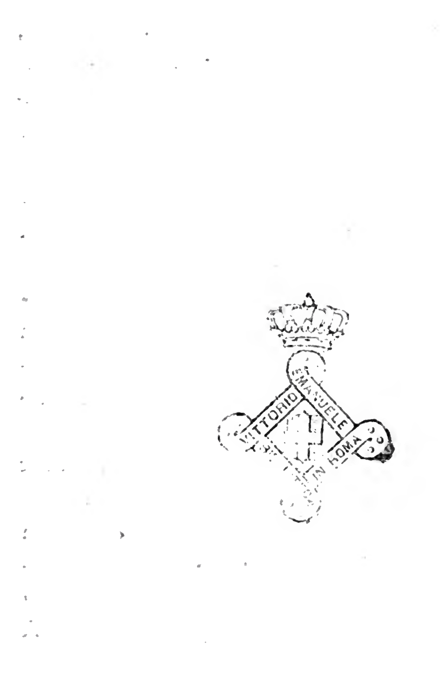
pliquer ce sens obscur de l'infini que Dieu nous donne par son contact.

Donc la méthode pratique pour aller à la science, consistera d'abord à développer en soi le sens divin; en second lieu, à connaître son âme, à connaître la nature et ses lois; ce qui renferme toutes les sciences partielles; puis à remonter toujours, de notre âme, de tout état de l'âme, de toute science partielle, et de toute impression, jusqu'aux idées de Dieu et jusqu'au cœur de Dieu.

Oui, ceci est la méthode pratique pour arriver à la lumière: rappeler l'esprit à lui-même; unir son esprit à son cœur, son cœur à Dieu ; et tout ramener, sans rien confondre, à cette unité intérieure qui est notre âme et Dieu.

Et l'homme arrivé là connaît la vie. Il sent et voit qu'aimer Dieu par-dessus toutes choses, aimer tous les hommes comme soi-même, donner son cœur, son âme, son esprit et ses forces pour rendre les hommes meilleurs et plus heureux, c'est la vie, c'est la loi, c'est le bonheur, la justice et la vérité.

FIN.


VITTORIO
EMANUELE
IN ROMA

APPENDICE.

—o—

I.

M. Saisset a publié, dans la *Revue des deux mondes* du 1er septembre 1855, une critique de notre Logique. Voici, en élaguant les formes inutiles, la substance de notre réponse insérée dans le *Correspondant* du 25 octobre 1855.

M. Saisset commence ainsi la discussion :

« Nous dirons nettement que... le système du P. Gratry « repose sur une base ruineuse. Sa grande découverte de « l'identité des trois procédés de la physique, de la mathé- « matique et de la philosophie est une idée fausse » (p. 922).

Voici notre réponse :

Il ne faut pas beaucoup de présence d'esprit pour répondre immédiatement ce qui suit : « Vous m'accusez « d'avoir découvert l'identité *des trois procédés* de la

« physique, des mathématiques et de la philosophie : vous « dites que c'est une idée fausse. Eh bien, moi, je vous « accuse de dire que la raison a *trois procédés différents*, « l'un pour la physique, l'autre pour les mathématiques « et l'autre pour la philosophie. »

Cette seule réponse change tout à coup les positions. L'agresseur est sur la défensive, et l'on n'aperçoit déjà plus les ressources de sa défense.

En effet, je dis que la raison a les mêmes lois et les mêmes procédés logiques dans toutes les branches des connaissances humaines. C'est ce qu'on a toujours cru. Et voilà qu'il faut démontrer contre nous, — ce qu'on n'avait jamais entendu dire, — que la raison n'a pas les mêmes lois et les mêmes procédés logiques dans toutes les branches des connaissances humaines; qu'au contraire la raison raisonne autrement en philosophie, autrement en géométrie, autrement en physique.

Il me semble que le lecteur aperçoit, dès ce moment, le vice radical de l'attaque, et l'impossibilité de la soutenir.

II.

Il s'agit donc, pour M. Saisset, de montrer que la raison a trois procédés logiques différents, et raisonne autrement en philosophie, autrement en physique et autrement en géométrie. Comment y réussir !

Pour cela, on commence par m'accorder que j'ai raison en ce qui touche le procédé de la philosophie.

Je soutiens avec Aristote, Platon et beaucoup d'autres, que la raison a deux mouvements essentiels, nécessaires, et à peu près inséparables : le syllogisme et l'induction : l'un qui descend du général au particulier, et l'autre qui s'élève du particulier au général : l'un, dit Platon, qui ne s'élève pas plus haut que le point de départ, et l'autre qui s'élève plus haut que le point de départ. Et je remarque que celui des deux procédés qui s'élève du particulier au général, peut aussi s'élever du fini à l'infini, ou à quelque notion marquée du caractère de l'infini. Je dis enfin que la raison mêle toujours ces deux mouvements.

M. Saisset m'accorde nettement et pleinement que tout cela est vrai en métaphysique. « Le procédé métaphysique, « dit-il, a donc ce caractère de franchir d'un bond l'in-« tervalle qui sépare la créature du Créateur, le fini de « l'infini, le contingent de l'être nécessaire. Sur ce point « nous sommes d'accord avec le P. Gratry, et nous recon-« naissons qu'il décrit exactement le procédé dialectique « ou métaphysique » (p. 924).

Jusqu'ici tout est bien. Mais voici la difficulté. Il faut montrer que la raison ne raisonne pas en physique comme elle le fait en métaphysique.

Avant d'y venir, on nous attaque comme physicien. On nous reproche de croire que la lumière et la chaleur soient quelque chose.

« La chaleur, dit M. Saisset, n'est autre chose « qu'une hypothèse imaginée pour lier les phénomènes ! » Il en dit autant de tous les impondérables, de l'attraction, de l'électricité, et même de la lumière. Quoi, monsieur! la chaleur et la lumière ne sont que des hypothèses ima-

ginées pour lier les phénomènes! C'est parler comme ces physiologistes qui enseignent « que la vie est « une hy-« pothèse imaginée pour lier des phénomènes, » et qui disent : « Il n'y a point de vie, il n'y a que des tissus « vivants. » Et moi, parce que je parais croire que la lumière et la chaleur sont des réalités, vous me reprenez en ces termes. « ..... Ses maîtres de l'Ecole polytechnique..... « Ampère, Dulong, lui ont-ils jamais proposé la chaleur, « l'électricité,..... les fluides impondérables, comme autre « chose que des hypothèses imaginées pour lier les phé-« nomènes? » Eh bien, je suis forcé de vous le dire : Ampère, Dulong, Arago lui-même, et tous les autres physiciens que j'ai connus, croyaient et croient encore à l'existence de la lumière et de la chaleur. Et ceux même qui nomment *hypothèse* tout ce qui ne se voit pas des deux yeux, ou ne se touche pas des deux mains, ceux-là même se gardent bien de dire que la lumière et la chaleur ne sont que des hypothèses, par cela même, si je ne me trompe, que la lumière se voit, et que la chaleur se sent.

La théorie de l'émission ou celle des ondulations, adoptées pour expliquer la nature ou la cause de la lumière et de la chaleur, sont, si l'on veut, des hypothèses. Mais aucun physicien n'a jamais eu l'étrange pensée de dire que la chaleur ou la lumière ne sont que des hypothèses imaginées pour lier les phénomènes. La lumière et la chaleur sont des faits, des réalités au même titre que la terre, la pierre, l'or ou le plomb. Je sais bien que M. Saisset n'a dit cela que pour prendre une tenue scientifique très-austère. Mais c'est ce qui augmente le ridicule de l'assertion.

III.

Quoi qu'il en soit, il s'agit pour M. Saisset de prouver que la raison raisonne autrement en physique qu'elle ne le fait en métaphysique. C'est là le point.

M. Saisset avoue qu'en métaphysique la raison emploie l'un et l'autre de ses deux procédés essentiels, non-seulement celui qui déduit, mais aussi celui qui passe, sans moyen terme, d'un moindre terme à un terme plus grand, et qui s'élève, à partir d'une donnée finie, à des notions marquées du caractère de l'infini. Mais il dit qu'il n'en est pas de même pour la physique. Comment démontrer cela?

C'est bien simple. Le procédé de la physique, dit M. Saisset, consiste à s'élever des faits aux lois, des faits particuliers aux généralités, ce qui se fait par l'induction appliquée aux observations.

On ne saurait mieux dire.

Et l'on ajoute que « l'induction n'a rien de mystérieux » (p. 922) ; qu'elle est connue depuis longtemps, et qu'Aristote en a donné cette belle définition : « L'induction, « c'est une marche régulière du particulier à l'universel » (p. 922).

Tout cela est fort bien.

Et vous ne comprenez pas qu'en parlant ainsi, vous dites justement le contraire de ce que vous voulez soutenir? Vous me donnez raison trois fois ! Je dis *trois fois,* de compte fait.

En effet, le procédé de la physique consiste, selon vous,

à passer des faits aux lois, et vous ne voyez pas que les faits sont des données en nombre toujours fini, et que toute loi, pour être loi, doit s'appliquer à toute l'infinité des cas particuliers possibles! Donc vous passez d'une donnée finie à une notion marquée du caractère de l'infini.

Vous ne comprenez pas que s'élever des faits particuliers aux généralités, c'est la même chose, et vous oubliez que Malebranche gourmande[1] ceux qui ne voient pas qu'une idée générale n'est telle que parce qu'elle implique l'infini et en porte le caractère. Ce qui est d'ailleurs évident : car serait-elle générale, si elle avait des limites en son genre, et si elle ne s'appliquait à toute l'infinité des cas particuliers possibles?

Vous ne comprenez pas enfin que, pour la troisième fois, vous m'accordez tout ce que je soutiens, en disant que le procédé de la physique, c'est l'induction, et que l'induction n'est autre chose qu'un passage régulier du particulier à l'universel. Est-ce que le particulier n'est pas une donnée finie? Est-ce que l'universel n'est pas une notion

[1] « Vous ne sauriez vous ôter de l'esprit, dit-il, que vos idées générales ne sont qu'un mélange confus de quelques idées particulières.... Mais l'idée du cercle en général représente des cercles infinis et leur convient à tous, et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles.... Je vous soutiens que vous ne sauriez vous former des idées générales que parce que vous trouvez dans l'idée de l'infini assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne pouvez penser à un diamètre indéterminé, que parce que vous voyez l'infini dans l'étendue, et que vous pouvez l'augmenter ou le diminuer à l'infini.

« Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, si l'idée de l'infini qui est inséparable de votre esprit ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez. »

marquée du caractère de l'infini? Ce n'est pas seulement Malebranche qui vous le dit, c'est Aristote, c'est saint Thomas : « L'universel, dit saint Thomas, l'universel « conçu par la raison, est infini, sous un certain point de « vue, puisqu'il contient en puissance une infinité de « choses particulières » (1ª 2ᵉ, q. xxx, art. iv, ad. 2).

Il y a mieux. Ouvrons le Manuel de M. Saisset lui-même. J'y trouve qu'universel et infini sont synonymes : « ainsi, « nécessité, *infinitude*, généralité absolue ou *universa-* « *lité*, tels sont les caractères de cet autre ordre de con- « naissances. »

Ainsi, comme je l'ai dit, dans la démonstration que vous m'opposez, vous me donnez raison trois fois.

IV.

Mais comme, en ces matières, l'on ne croit qu'à l'autorité, et point à la raison, j'ouvre, pour vous convaincre, le premier traité sur l'induction qui se présente à moi. C'est, je crois, le plus récent, et peut-être le plus savant [1] : j'y trouve précisément tout ce que j'ai dit, sur Kepler, sur Bâcon, sur l'induction. J'y lis ces mots : « Le véritable « instaurateur de la méthode inductive appliquée aux « sciences naturelles, c'est Kepler » (p. 142).

Mais en quoi consiste l'induction de Kepler? Le voici : « L'induction de Kepler conclut d'un nombre fini de cas

[1] *Manuel de philosophie.* Psychologie, x, 2.

Montucla, dans son *Histoire des mathématiques*, vous comprendrez comment Kepler, le véritable introducteur de l'induction dans les sciences expérimentales, est, de tous les grands hommes qui ont fondé l'admirable édifice des sciences modernes, le premier en date pour l'application de la méthode et pour toutes les découvertes fondamentales. Il est le premier par la méthode, par le génie et par les résultats.

Mais, ne sachant rien de cela, et dominé par le banal préjugé baconien, vous ne craignez pas d'écrire ce qui suit : « Je l'avouerai, je n'ai pu lire sans scandale le chapitre du « P. Gratry intitulé : L'induction appliquée par Kepler. Il « s'agit de décrire le procédé inductif. Pourquoi choisir « Kepler pour guide? Pourquoi Kepler, de préférence à « Bâcon, qui est le promoteur et le législateur de l'induc- « tion?.... Voici le secret du P. Gratry : c'est que Kepler « est un chrétien enthousiaste qui a mêlé ses idées théolo- « giques à ses découvertes..... Mais le P. Gratry nous per- « mettra de dire que Kepler, comme chercheur de vérités « expérimentales, n'est un exemple à proposer à per- « sonne. » C'est le contraire de ce qui est connu. On ne peut se tromper plus complétement sur Kepler et Bâcon ; on ne peut ignorer plus profondément l'histoire moderne de l'esprit humain. Et j'avoue à mon tour qu'ici je m'étonne et me scandalise. Je me demande à quoi les professeurs de philosophie employent leur temps, s'ils ne daignent pas même s'informer des plus grands faits de l'esprit humain, et de cette mémorable application de la logique uni-

[1] *Die theorie der Induction*, von E.-F. Apelt. Leipsig, 1854.

verselle qui a créé la science moderne. Mais passons.

Voulez-vous d'autres autorités sur l'induction, écoutez Taylor, dans ce très-remarquable passage où, d'après Aristote, il affirme que « l'induction sert à l'acquisition de la « science, en ce qu'elle met en acte, dans l'âme, l'univer-« sel d'où dépend la démonstration. L'universel, objet « propre de la science, n'est pas *déduit* du particulier, car « tous les cas particuliers possibles *sont* INFINIS, et l'on « n'en peut avoir qu'un nombre fini, comme point de dé-« part. La perception du *tout* opposé à l'individuel est « *excitée* en nous par l'induction, mais non *déduite* » (Analyt. post. I, cap. 5).

Écoutez encore Hamilton (*Logique,* p. 158) : « Le terme « d'induction (ἐπαγωγή) a été employé en trois sens diffé-« rents : 1° il signifie le procédé d'investigation des faits « particuliers, préparatoire à l'*illation ;* 2° l'*illation ma-« térielle* du particulier à l'universel, garantie par les ana-« logies naturelles générales ;.... 3° l'*illation formelle* de « l'individuel à l'universel, légitimée uniquement par les « lois de la pensée..... »

N'ai-je pas admis tous ces sens et tous ces degrés de l'induction ? Où ai-je défini l'induction un procédé qui s'élève nécessairement et toujours du fini à l'infini ? Partout je la définis avec Aristote et avec Platon. Je dis, avec Aristote : « La raison n'a que deux procédés, le syllogisme et l'in-« duction, l'un qui trouve les majeures, et l'autre qui dé-« duit les conséquences. » Je dis avec Platon : « La raison « a deux procédés, celui qui ne s'élève pas au-dessus du « point de départ, et celui qui s'élève au-dessus du point de « départ. » Une seule fois, j'ai essayé d'exprimer, en une

seule proposition, l'ensemble de ma pensée sur l'induction, et j'ai dit qu'elle est « ce procédé de l'âme qui s'élance « sans intermédiaire, mais appuyée sur Dieu, à une affir- « mation plus grande que le point de départ ostensible de « la pensée[1]. »

V.

Vous le voyez, la raison ne raisonne pas en physique autrement qu'en métaphysique. Elle a, des deux côtés, les mêmes lois et les mêmes procédés logiques. Elle exécute, partout, toujours, ses deux mouvements nécessaires, mouvement syllogistique et mouvement inductif; et l'induction, lorsqu'elle est un passage du particulier à l'universel, est, par cela même, un passage d'une donnée finie à une notion marquée du caractère de l'infini. C'est ce que vous m'accordez spontanément pour la métaphysique, et ce que vous m'accordez malgré vous, et par trois fois, pour la physique.

Mais il vous reste la géométrie. C'est là peut-être que vous allez détruire ma thèse : vous le dites, du moins. Après un certain argument emprunté, dites-vous, à Pascal, vous concluez (p. 933) : « Il n'en faut pas davantage pour « ruiner de fond en comble le système du P. Gratry. »

Or, mon système qui, selon vous et selon moi, consiste

[1] *Connaissance de Dieu*, 5e édition. Préface, p. XIII.

à dire que la raison a les mêmes lois et les mêmes procédés logiques partout où elle raisonne, *mon système*, dis-je, se soutient jusqu'ici, soit en physique, comme vous le démontrez sans le vouloir, soit en métaphysique, comme vous le déclarez spontanément. Mais peut-être que la géométrie fait bande à part dans l'esprit humain.

Si la géométrie fait bande à part, quoique j'aie raison sur la physique et la métaphysique, je le déclare d'avance, mon système croule ; c'est-à-dire qu'il cesse d'être vrai que la raison a les mêmes lois et les mêmes procédés logiques partout où elle raisonne.

Démontrez donc que la géométrie est seule de son côté ; qu'elle raisonne autrement que la physique et la métaphysique ; qu'elle n'a point une logique entière ; qu'elle n'a que l'un des deux procédés de la raison, celui qui marche par voie d'identité ; qu'elle manque enfin de l'autre procédé, de celui qui, à partir d'un point de départ, s'élève à une idée plus grande que le point de départ ; qui, comme on l'accorde pour la philosophie, et comme on le voit pour la physique, s'élève à quelque idée de l'infini, à partir de l'idée du fini.

Pour démontrer cela, une chose est nécessaire, mais elle suffit, c'est de nier le calcul infinitésimal.

C'est ce que fait M. Saisset.

Mais qu'est-ce à dire? Nie-t-il qu'il y ait une science appelée calcul infinitésimal?

Non sans doute ; mais, ce qui est même chose, il nie que le calcul infinitésimal s'occupe de l'infini.

Ainsi le calcul infinitésimal, contrairement au nom qu'il porte, malgré la pensée de Leibniz, son inventeur, qui

méditait un livre *de Scientia infiniti*[1], livre dont le calcul infinitésimal se trouve être un chapitre; malgré Newton, l'autre inventeur du calcul infinitésimal; malgré Fontenelle, le grand propagateur de la géométrie de l'infini; malgré l'Académie des sciences entière, depuis Fontenelle jusqu'à Condillac exclusivement, et malgré tant d'illustres géomètres jusqu'à Poisson inclusivement, et je dirai même malgré tous, le calcul infinitésimal, selon M. Saisset, ne s'occupe pas de l'infini.

Et cela, dit M. Saisset, par une fort bonne raison, c'est que l'infini géométrique n'existe pas.

Mais qu'entend-on par ces paroles? Veut-on dire que l'infini géométrique étant un infini abstrait, n'existe pas comme infini réel, concret? C'est ce que nous disons nous-même à la page 180, tome II, de notre *Logique,* où l'on peut lire ces mots : « L'infini mathématique est une abs« traction..... l'infini mathématique n'existe pas; » c'est-à-dire que l'infini géométrique, comme la géométrie tout entière, est abstrait; c'est-à-dire qu'il n'est pas l'infini concret, l'être infini. C'est là ce que je soutiens. Il aurait fallu lire cette page avant de m'objecter que l'infini géométrique n'est autre chose qu'une abstraction, ce que j'affirme le premier.

C'est pourtant ce que l'on m'oppose : et l'on me prouve, avec une force irrésistible, que la géométrie est une science abstraite[2].

[1] « Restabat matheseos pars sublimior .... ipsa scilicet scientia infiniti. » Fragments inédits, publiés aujourd'hui par M. le comte Foucher de Careil.

[2] Voyez les pages 179, 180, 181, 182 de la *Logique*, tome II, et les pages 934 et 935 de M. Saisset.

Mais en quoi, lors même que ce ne serait pas ma propre thèse, en quoi serait-ce une objection? En quoi cela peut-il empêcher que la géométrie, science tout abstraite, ne passe de l'idée du fini abstrait à l'idée de l'infini abstrait? En rien évidemment.

Aussi ne s'arrête-t-on pas à cette dissertation qui ne va pas à la question. On va plus loin. On affirme qu'il n'y a aucune espèce d'infini géométrique ni abstrait ni concret. De telle sorte que, selon M. Saisset, les métaphysiciens peuvent considérer l'infini, mais cela est interdit aux géomètres.

Les géomètres, surtout depuis Leibniz, parlent continuellement de l'infini; mais, selon M. Saisset, ils se trompent. Ils parlent de l'infini, mais ils pensent au fini. C'est le fini tout seul qu'ils considèrent, le fini en croissance ou le fini en décroissance, c'est-à-dire l'indéfini en grandeur ou en petitesse. C'est là ce qu'ils appellent abusivement l'infiniment grand et l'infiniment petit.

La géométrie, même infinitésimale, toujours selon M. Saisset, ne traite que du fini, car elle ne traite que de la grandeur. Elle ne sort pas d'une seule et même notion, la notion de la grandeur finie, croissante et décroissante, en un mot, de la notion du fini. Il n'y a donc jamais ici aucun passage du fini à l'infini.

M. Saisset le démontre de deux manières : 1° par l'autorité de Pascal; 2° par le raisonnement.

Il cite d'abord un fort beau texte de Pascal, qu'il fait précéder de ces mots : « Que le P. Gratry veuille bien re-« lire l'admirable fragment *de l'Esprit géométrique,* il y « verra la notion de l'infiniment petit et celle de l'infini-« ment grand déduites de la notion de grandeur avec une

« rigueur et une précision incomparables. Il n'en faut pas « davantage pour ruiner de fond en comble le système du « P. Gratry. »

Quel est ce texte? Le voici : « C'est-à-dire, en un mot, « que quelque mouvement, quelque nombre, quelque es- « pace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un « plus grand et un moindre, de sorte qu'*ils se soutien-* « *nent tous* ENTRE LE NÉANT ET L'INFINI, ÉTANT TOUJOURS « INFINIMENT ÉLOIGNÉS DE CES EXTRÊMES » (*Pensées*, édit. de la Haye, t. II, p. 26).

Qu'est-ce que mon critique veut conclure de ce texte? Il en veut conclure qu'il n'y a point en géométrie de passage du fini à l'infini, parce qu'il n'y a pas d'infini géométrique, parce que l'infini géométrique n'est que l'indéfini, c'est-à-dire le fini indéfiniment décroissant ou croissant. Et, en effet, dit M. Saisset, le texte de Pascal signifie que « cha- « cun de ces objets (le nombre, le mouvement, le temps, « l'espace, en ce qu'il peut toujours croître ou décroître) « *comprend* deux infinités, l'une de grandeur et l'autre de « petitesse » (p. 933).

Mais, quoi ! Pascal ne dit-il pas clairement et précisément le contraire? Relisons : le nombre, le mouvement, le temps, l'espace « se soutiennent tous entre le néant et l'in- « fini, *étant toujours infiniment éloignés de ces deux* « *extrêmes.* »

Ainsi, selon Pascal, comme selon l'évidence, toutes ces grandeurs croissantes ou décroissantes sont toujours infiniment éloignées de l'infini, c'est-à-dire de ces deux extrêmes que plus bas il appelle « la double infinité qui nous envi- « ronne de toutes parts. »

Donc, pour Pascal, toute grandeur, indéfiniment décroissante ou croissante, *est toujours infiniment éloignée des deux infinités* : pour M. Saisset, toute grandeur, indéfiniment décroissante ou croissante, *comprend les deux infinités*. Pour M. Saisset, ces deux infinités sont même chose que la quantité ; pendant que, pour Pascal, toute quantité est toujours infiniment éloignée des deux infinités.

Si c'est ainsi que l'on entend Pascal, je n'ai plus à me plaindre de la manière dont on m'entend.

On voit donc que Pascal conçoit les deux infinités précisément comme Leibniz lui-même, sur lequel je m'appuie. Ces deux infinités pour Leibniz sont « les deux ex- « trémités de la quantité, non comprises dans la quantité, « mais en dehors de la quantité. » *Extremitates quantitatis non inclusæ, sed seclusæ.* Ailleurs, Leibniz dit la même chose en d'autres termes : « Pour moi, les infinis ne « sont pas des touts, et les infiniment petits *ne sont pas « des grandeurs*[1]. » C'est ce que dit Pascal en affirmant que ces grandeurs « se soutiennent toutes entre le néant et l'in- « fini, étant toujours infiniment éloignées de ces extrêmes. » Ces extrêmes, ces deux infinités, sont toujours en dehors de la quantité qui en est toujours infiniment éloignée.

Mais ces extrêmes, ces deux infinités ne sont-elles rien en géométrie, selon Pascal ? Après avoir démontré que ce sont des notions géométriques essentielles, sans l'admission desquelles on n'est point géomètre, Pascal ajoute :

[1] Lettre de Leibniz à Fontenelle. (Lettre et opus. inédits de Leibniz. Édit. Foucher de Careil, page 234.)

« Néanmoins, afin qu'il y ait exemple de tout, on trouve « des esprits excellents en toute chose, que ces deux infi- « nités choquent, et qui ne peuvent, en aucune sorte, y « consentir. » Tel est l'état de mon critique, esprit d'ailleurs si distingué. Il ne peut consentir à ces infinités géométriques; il les supprime, ou, ce qui revient au même, il fait dire à Pascal qu'elles sont comprises dans la grandeur finie, croissante ou décroissante, pendant que Pascal dit de la grandeur croissante ou décroissante, ce qui est d'ailleurs évident, qu'elle est toujours infiniment éloignée des deux infinités.

Voilà donc ce texte de Pascal, qui, s'il eût été contre moi, renversait mon système de fond en comble. Ce texte, dont M. Saisset admire avec un si vif sentiment, « la ri- « gueur, la précision, incomparables, » ce texte est manifestement pour moi, et il accable mon critique, qui s'y trouve pris comme dans un piége « entre ces deux infinités « qui l'environnent de toutes parts. » Dès lors ne suis-je point en droit de prétendre qu'il établit mon système inébranlablement, si toutefois il est besoin de textes pour établir que la raison raisonne toujours par les mêmes procédés logiques partout où elle raisonne?

VI.

Après la preuve par l'autorité de Pascal, M. Saisset procède à démontrer, par la raison seule, qu'il n'y a point d'infini géométrique ni abstrait ni concret, et que la géomé-

trie infinitésimale s'occupe exclusivement des quantités finies.

Voici, selon M. Saisset, le principe du calcul infinitésimal. Inscrivez un polygone dans un cercle. Doublez le nombre des côtés du polygone ; doublez encore. Vous pourrez toujours doubler, par la pensée, le nombre des côtés. Le nombre des côtés peut croître ainsi sans fin, mais ne sera jamais infini. En même temps, la grandeur des côtés diminue aussi sans fin, mais jamais elle n'est nulle. Le polygone, à son tour, à mesure que le nombre des côtés augmente, s'approche lui-même d'être égal en surface au cercle; il s'en approche indéfiniment, toujours, sans fin, mais jamais il ne sera cercle.

Ainsi voilà trois quantités finies qui varient et s'approchent indéfiniment d'une limite sans l'atteindre : le nombre des côtés du polygone marche vers l'infini ou l'infiniment grand, mais ne peut pas l'atteindre; la grandeur de chacun des côtés du polygone marche vers l'infiniment petit, mais sans jamais l'atteindre; le polygone marche vers le cercle sans l'atteindre jamais.

Voilà ce que dit M. Saisset, et c'est fort bien dit. C'est là le commencement de ce qu'il faut dire pour donner quelque idée du calcul infinitésimal. Mais attendons la fin. Où est, selon notre critique, en tout ceci, l'infiniment grand et l'infiniment petit géométrique?

Il semble, naturellement, que l'infiniment grand c'est cette limite vers laquelle marche le nombre des côtés qui grandit toujours, et qui, par sa nature, ne peut pas devenir infini. Il semble que l'infiniment petit est cette autre limite inférieure vers laquelle ne cesse de descendre la

grandeur de chacun des côtés, sans l'atteindre. Ce serait l'idée de Leibniz aussi bien que celle de Pascal. Ce serait aussi l'évidence. L'infiniment grand et l'infiniment petit seraient bien alors les deux extrémités de la quantité en dehors de la quantité, vers lesquelles croît ou décroît la quantité, sans y pouvoir jamais atteindre.

Mais non : ce n'est pas cela, selon M. Saisset. C'est même tout le contraire. L'infiniment grand mathématique c'est le nombre de côtés qui, lui-même le démontre, ne peut jamais devenir infiniment grand. Et l'infiniment petit, c'est cette grandeur de chacun des côtés qui, comme il le montre encore, ne peut jamais devenir infiniment petite. On ne s'attendait pas à cela.

De sorte que M. Saisset démontre que la quantité croissante ne peut jamais devenir infinie ou infiniment grande, et, aussitôt après, il dit que cela même est l'infiniment grand géométrique. Il démontre que la quantité décroissante ne peut jamais devenir infiniment petite, et il dit qu'elle est l'infiniment petit.

Mais alors que sont donc ces deux limites, ces deux extrémités de la quantité en dehors de la quantité, et que la quantité ne peut jamais atteindre, soit qu'elle croisse ou décroisse? Que sont ces deux extrémités que Leibniz nous présente comme étant l'infiniment grand et l'infiniment petit? Qu'en faites-vous? Vous n'en faites rien. Vous les niez. Vous les mettez en dehors de la géométrie, comme en dehors de la quantité. Pourquoi? Parce que vous voulez soutenir que la géométrie ne s'occupe que de la quantité finie et nullement de l'infini, et qu'il n'y a pas d'infini géométrique ni abstrait ni concret.

Et qu'est-ce alors que le calcul infinitésimal? C'est une méthode d'approximation par laquelle, au lieu de raisonner sur le cercle, on raisonne sur le polygone, figure plus simple; et l'on prend, faute de mieux, le polygone pour le cercle..... « C'est sans doute commettre une erreur, dites-« vous (page 931), mais une erreur qu'il est possible de « réduire autant qu'on le voudra. » De sorte que (c'est l'exemple que vous citez), pour calculer la surface d'un cercle, le calcul infinitésimal prend celle du polygone, et, ensuite, le cercle pouvant être, avec une très-petite erreur, assimilé au polygone d'un très-grand nombre de côtés, on risque la petite erreur, et l'on a la surface du cercle, par approximation.

Mais ignorez-vous donc que cela est de toute fausseté? C'est une grosse faute de géométrie!

La surface du cercle n'est pas approximativement égale à sa circonférence multipliée par la moitié de son rayon, elle est absolument et mathématiquement égale à cette circonférence multipliée par la moitié de ce rayon. Comprenez-vous qu'il y a un abîme entre ces deux idées?

Le calcul infinitésimal ne donne jamais des approximations. Il donne toujours l'absolue précision. Et vous, vous le représentez comme fondé tout entier sur une assimilation des courbes aux polygones, assimilation renfermant une erreur, erreur que l'on peut rendre de plus en plus petite.

Pascal pensait à la géométrie ainsi traitée, lorsqu'il disait que l'on ne sera jamais géomètre, si on rejette l'idée de l'infini.

Mais, en même temps que vous faussez la géométrie,

vous ne faites pas non plus usage, à ce sujet, de la raison.

Quoi ! ce nombre fini de côtés, qui, vous le montrez vous-même, ne peut jamais devenir infini, vous le faites croître, et quand il est bien grand, vous dites : Voilà l'infini géométrique ? C'est fouler aux pieds la raison. Grand ou petit, le nombre des côtés est toujours purement, simplement, rigoureusement fini ; tout aussi fini, lorsqu'il y a six millions de côtés ou le double, que lorsqu'il y a six côtés. Mais qu'est-ce qui est infiniment grand ? C'est cette limite, je le répète, vers laquelle vous voyez croître le nombre des côtés et que jamais ce nombre ne peut atteindre. Cette limite, située en dehors de la quantité, radicalement distincte de la quantité, vers laquelle converge la quantité croissante, sans jamais l'atteindre, c'est là, selon Pascal, selon Leibniz, comme selon la raison, l'infiniment grand géométrique, comme l'infiniment petit est l'autre limite vers laquelle va, sans pouvoir l'atteindre, la grandeur décroissante. Ces deux limites vous les apercevez, puisque vous en parlez. Vous en savez quelque chose, puisque vous affirmez qu'elles sont tellement en dehors de la quantité croissante et décroissante, que jamais la quantité ne saurait les atteindre. Il y aurait, dites-vous, contradiction. C'est parfait. Mais aussitôt, au lieu de dire : Cette grandeur croissante ou décroissante, qui, par sa nature même, ne peut jamais devenir infinie ni en grandeur ni en petitesse, voilà le fini ; au lieu d'ajouter : Ces deux limites que le fini ne peut jamais atteindre sont l'infiniment grand et l'infiniment petit ; au lieu de voir ce qui est si visible, tout à coup votre pensée chancelle, et vous concluez le contraire de ce que vous avez démontré.

Vous en concluez, comme vous le vouliez démontrer, que l'infini géométrique c'est le fini tout pur, qu'il n'y a aucune espèce d'infini géométrique, et que dès lors la géométrie ne peut, comme la métaphysique, passer de la notion du fini à la notion de l'infini.

Ainsi, c'est en faussant la géométrie, en abandonnant la logique, en contredisant directement les idées de Pascal et de Leibniz, sans compter celles des illustres maîtres dont je crois avoir retenu les leçons, que vous me reprenez si durement sur la géométrie? Et vous dites que d'habiles géomètres vous ont dicté cette discussion?

Eh bien, permettez-moi de vous avouer ce qui m'a fait sourire en lisant et en discutant votre exposition du calcul infinitésimal. Puisque vous souriez vous-même à propos du calcul infinitésimal, en disant que j'y réussis *infiniment peu*, souffrez que je me permette la même chose à l'occasion de la manière dont vous exposez ce calcul qui, d'ailleurs, comme vous l'avouez avec une parfaite modestie, n'est pas de votre compétence. Écoutez donc.

Quelqu'un eut un jour une pensée barbare : ce fut d'apprendre à un oiseau un air connu... moins la dernière note. L'oiseau chantait ce qu'il savait, et s'arrêtait. Rien n'était plus étrange que la satisfaction parfaite avec laquelle il demeurait sur l'avant-dernière note, sans nul souci de la dernière. Il ne la savait pas, et n'éprouvait aucun besoin de la savoir. Il restait suspendu au-dessus de la note finale, conclusion nécessaire, forcée, inévitable, de toutes les notes qui précédaient; mais il n'y tombait point. C'était affreux, et l'on était forcé, pour le repos de l'oreille, de suppléer mentalement la fin.

Telle est exactement votre manière d'exposer le calcul infinitésimal. Vous montez avec la grandeur croissante, ou descendez avec la grandeur décroissante vers la limite qui est la note finale, la tonique, la note fondamentale de toute la science, et, au moment où il est nécessaire de conclure, d'y atteindre et de dire : Voici l'infiniment grand, ou voici l'infiniment petit : alors, dis-je, vous restez sur l'avant-dernière note, vous oubliez la fin, sans laquelle tout le reste n'est rien, et vous dites : C'est tout.

Mais peut-être n'apercevez-vous pas encore l'exactitude parfaite de ma comparaison? Peut-être m'objecterez-vous que cet infiniment grand et cet infiniment petit dont je parle sont des mots et non pas des idées? Il n'y a là, dites-vous, qu'un zéro et un 8 renversé : deux signes. Quant à la chose elle-même, cette limite extérieure à la quantité, vous ne la voyez pas. Eh bien, je vais vous la montrer.

Vous avez dit, et vous voyez que le polygone dans sa croissance a pour limite le cercle. Voilà déjà une limite visible. Le cercle est une notion géométrique définie aussi claire que le polygone. Eh bien, la limite du nombre indéfiniment grandissant des côtés, cette limite c'est l'infinité actuelle, l'infinité proprement dite des éléments du cercle. Les éléments du cercle, idéaux et abstraits, sont des objets géométriques, tout aussi définis que les côtés du polygone, car chacun d'eux détermine une tangente ; et il y en a une infinité actuelle proprement dite, puisqu'on peut mener au cercle une infinité de tangentes différentes. Voilà l'infiniment grand. Ce n'est pas le nombre des côtés du polygone qui devient cet infiniment grand. Il y aurait contradiction : ce serait dire que le polygone devient cercle. Entre le

nombre toujours fini des côtés et l'infinité actuelle des éléments, il y a un abîme radicalement infranchissable.

Et la limite de la grandeur indéfiniment décroissante de chacun des côtés du polygone, c'est la simplicité sans étendue de l'élément du cercle. Cet élément idéal et abstrait n'est pas un pur néant, puisqu'il détermine une tangente. c'est une idée géométrique, une direction précise, mais ce n'est plus une quantité. L'élément du cercle n'est pas très-petit. Il n'est pas seulement plus petit que toute grandeur donnée, il est plus petit que toute grandeur possible. Ou plutôt il n'est pas petit, il est simple, il est nul en grandeur. Leibniz l'a dit : « Il n'est point une grandeur. » Il est absolument en dehors de la quantité, il est un infiniment petit proprement dit. Et ce n'est pas le côté du polygone qui devient infiniment petit. Il y aurait contradiction : ce serait dire que le polygone devient cercle. Au contraire, entre la petitesse du côté et l'absolue simplicité de l'élément, il y a toujours l'intervalle absolument infranchissable du fini à l'infini.

Ainsi, vous voyez clairement, d'une part, la grandeur indéfiniment grandissante, et d'autre part, au-dessus de toute grandeur possible, l'infiniment grand actuel et proprement dit, quoiqu'abstrait. C'est l'infinité actuelle des éléments du cercle. Vous voyez encore, d'une part, la grandeur indéfiniment décroissante, et d'autre part, au-dessous de toute petitesse possible, l'infiniment petit actuel et proprement dit. C'est la simplicité de l'élément du cercle. Voilà ce que Leibniz appelle *les limites de la quantité extérieures à la quantité*. C'est ce que Pascal nomme « les deux « infinités qui nous environnent de toutes parts, et dont

« toute grandeur, croissante ou décroissante, est toujours « infiniment éloignée. » Il y a toujours entre la quantité et ces limites de la quantité, l'abîme de l'infini. Mais vous voyez pourtant que la pensée franchit l'abîme et va du fini proprement dit à l'infini proprement dit. Elle passe de l'un à l'autre, non pour les confondre, mais pour les comparer. Vous, au contraire, vous oubliez précisément cette limite que je vous montre et que vous voyez maintenant. Vous excluez de la géométrie et l'infiniment grand et l'infiniment petit véritables. Vous ôtez de la science son idée mère, son objet propre. Vous supprimez sa note fondamentale, et vous prenez comme note finale celle qui conduit à la dernière, devant qui vous vous arrêtez. Vous restez ainsi suspendu, et vous croyez avoir tout dit.

Et voilà comment vous montrez que le philosophe a l'idée de l'infini et que le géomètre ne l'a pas. Voilà comment vous me prouvez qu'il n'y a en géométrie aucun passage de l'idée du fini à celle de l'infini.

Voilà comment vous ruinez *mon système* de fond en comble par le calcul infinitésimal. Voilà comment vous démontrez que la raison n'a pas les mêmes lois et les mêmes procédés logiques partout où elle raisonne, et qu'elle raisonne tout autrement en métaphysique, en physique et en géométrie. Et vous établissez ainsi que la métaphysique, votre science spéciale, a une logique à part, privilégiée, qu'elle seule jouit du procédé de la raison qui s'élève du fini à la notion de l'infini.

VII.

Et maintenant que nous avons repoussé la principale attaque, il faut répondre aux difficultés accessoires.

Je ne comprends pas pourquoi M. Saisset intitule sa Réfutation de ma logique : *Une logique nouvelle à l'Oratoire!* ni pourquoi il ajoute : « Il ne s'agit plus de l'an-« cienne logique. La logique du P. Gratry est nouvelle, et « pourquoi se récrier? Quand un philosophe annonce à son « siècle une *Instauratio magna*, il est tout simple qu'il « écrive son *Novum organum*. » C'est là, dis-je, ce que je ne puis comprendre.

En effet, si dans tout ce que j'ai écrit, je signale la prétention qu'ont les sophistes contemporains de changer la logique, de substituer à la logique ancienne, qui est la bonne, une logique nouvelle; si je commence un long chapitre sur Hégel, par ces paroles (*Logique*, t. I, p. 117) : « Pour établir ce point, ils ont été forcés, et ils l'avouent, « de changer la logique. C'est là même l'entreprise de « Hégel, qu'il annonce sans détour, quand il dit : *Le temps « est venu de transformer la logique*. Cette entreprise, « nous l'avons déjà dit et montré, est une attaque directe « à la raison, c'est un effort pour renverser les lois intel-« lectuelles nécessaires, connues et pratiquées depuis le « commencement du monde ; » si j'ai dit cela, si j'ai parlé de cette prétention, comme étant le caractère propre, le caractère le plus saillant, le plus audacieux et le plus dan-

gereux des sophistes contemporains; si je n'ai pas d'accusation plus forte, pour les stigmatiser, que de dire : « Ils « entreprennent, et ils l'avouent, de changer la logique « universelle » (*Connaissance de Dieu*, t. I, p 189); si j'affirme que cette prétention est identique à celle de changer la raison, ou, ce qui est la même chose, de la détruire; si je soutiens partout que la philosophie indignée doit retrancher de son sein les sophistes, par ce seul fait qu'ils n'admettent pas la logique reçue, et récusent la raison humaine telle qu'elle est : si tout cela est vrai, comment peut-on me reprocher de vouloir changer la logique et introduire une logique nouvelle à la place de l'ancienne, qui est la bonne?

Mais si de plus, outre mes assertions continuelles, ayant, j'en dois convenir, la prétention d'avoir rendu plus claire et plus précise la théorie de l'induction; si, dis-je, dans la crainte de paraître innover sur ce point, je consacre deux volumes entiers à établir que tous les grands esprits, non-seulement ont pratiqué nécessairement, comme tous les hommes, mais encore ont plus ou moins connu la théorie de l'induction, telle que je la présente moi-même; si tout cela est encore vrai, comment peut-on soutenir que j'ai la prétention d'introduire une logique nouvelle à la place de l'ancienne, qui est la bonne? Pourquoi dit-on cela? Et sur quoi sont fondées ces paroles : « Mais non, au lieu d'op-« poser à la logique insensée de Hégel la vieille logique « qui est la bonne, vous avez voulu lui opposer une logique « nouvelle, et votre nouvelle logique est aussi vaine que « celle de Hégel. »

Je dis : L'induction, telle que je la précise, a été connue

d'Aristote, de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas, de tout le XVIIe siècle, et Leibniz l'a précisée en l'appliquant à la géométrie. On me répond, — faites attention à cette réponse, — on me répond : Vous avez voulu découvrir l'induction. Vous voulez faire une logique nouvelle.

Je consacre soixante-deux pages à établir que Platon a pratiqué et décrit l'induction (*Connaissance de Dieu*, t. I, de la p. 79 à 135). J'emploie en outre cinquante pages à montrer qu'Aristote l'a décrite aussi. (*Ibid.*, de la p. 135 à 191.) On me répond, — faites encore attention, — on me répond que je n'ai pas découvert l'induction, puisqu'il y a plus de deux mille ans que Socrate la recommandait à Platon, et qu'Aristote en a donné cette belle formule : « L'in- « duction est une marche régulière du particulier à l'uni- « versel. »

Je montre que les sophistes détruisent les deux procédés de la raison, tels que le genre humain les pratique depuis le commencement du monde, tels que les ont décrits Aristote et Platon. J'oppose à la logique nouvelle, que j'appelle la logique retournée, une discussion de 120 pages (*Logique*, t. I, de la p. 112 à 232), où j'ai trouvé utile de laisser parler seuls Aristote et Platon contre les sophistes contemporains. J'affecte de ne pas réfuter moi-même ces sophistes, mais de laisser tout faire à Aristote et à Platon, qui s'en acquittent, il est vrai, avec un singulier bonheur. Non-seulement je n'ai pas opposé aux sophistes, inventeurs d'une logique nouvelle, une autre logique nouvelle, mais j'affecte, vous dis-je, de ne leur rien opposer du tout, si ce n'est environ cinquante pages de citations textuelles des deux philosophes grecs. A cela on

m'objecte qu'au lieu d'opposer à la logique insensée d'Hégel la logique ancienne, qui est la bonne, je lui oppose une logique nouvelle. D'où l'on déduit cette conclusion que, puisque j'oppose une logique nouvelle à la logique insensée de Hégel, je fais moi-même ce qu'a fait Hégel, je suis moi-même un Hégélien.

Ce n'est pas tout.

On m'attaque en poussant ce cri : Une logique nouvelle! On dit : Voici un logicien qui invente de nouvelles lois pour la raison, et qui prétend imposer aux hommes une logique de son invention, différente de l'ancienne, qui est la bonne! On montre que cette nouveauté logique consiste dans une nouvelle théorie de l'induction, dans l'idée singulière que je me forme de la nature ou de la portée de l'induction (p. 922). Mais voici que, quelques lignes plus bas, parce que je me permets de nommer *tâtonnement inductif* la prétendue induction de Bâcon, M. Saisset, qui admire en effet le *Novum organum* et l'*Instauratio magna* de Bâcon, s'écrie (p. 929) : « J'en demande bien « pardon au P. Gratry, l'induction qu'il propose est morte « avec le moyen âge. Il ne la ressuscitera pas. » Ainsi je voulais tout à l'heure introduire une logique nouvelle, au lieu de l'ancienne, qui est la bonne. Maintenant je veux ressusciter l'ancienne. Je veux ressusciter la logique du moyen âge, celle qui a été mise à mort par Bâcon, qui en en a introduit une meilleure, comme l'a montré le docteur Reid : et parce que j'ai appelé, avec M. de Maistre, l'instrument bâconien *une machine sans valeur*, on m'accuse simultanément et de vouloir introduire une logique nouvelle et de vouloir ressusciter l'ancienne. Je laisse le lec-

teur juge de la valeur des deux accusations : vouloir faire une logique nouvelle, au lieu de l'ancienne qui est la bonne : et vouloir en même temps ressusciter l'ancienne, qui est bien morte !

VIII

Que dire de l'objection suivante ?

Voici d'abord une page de ma *Logique* (t. II, pp. 179 et 180) : « Il ne faut pas dire pour cela que la géométrie « démontre l'existence de Dieu, et qu'il s'agit ici d'une « nouvelle preuve de l'existence de Dieu, la preuve par le « calcul infinitésimal. Pour nous, nous n'avons jamais eu « cette ridicule pensée.

« En effet, nous arrivons par le calcul infinitésimal, ap- « pliqué à la géométrie pure, à l'idée abstraite de l'infini. « Voilà tout. *L'infini abstrait est-il Dieu? Non, il n'est* « *rien. C'est le Dieu de Hégel, qui est athée. L'infini* « *mathématique n'existe pas* dans la nature, comme on « l'enseigne d'ordinaire, et comme l'a démontré le cardi- « nal Gerdil dans sa dissertation sur l'infini absolu. *L'in-* « *fini mathématique est une abstraction.* Rien dans la « nature n'est infini. A cette idée abstraite de l'infini que « notre esprit conçoit ne répond, dans la nature créée, « aucune réalité. L'infini n'a sa réalité qu'en Dieu. »

A cette page, on répond par celle-ci (p. 933) : « Com- « ment en effet assimiler la grandeur, alors même qu'on

« la suppose indéfiniment agrandie ou diminuée, comment « l'assimiler à l'infini de la métaphysique, qui est l'être « souverainement parfait, l'être immuable, indivisible, ac-« compli, parfait, placé au-dessus de toute grandeur et de « toute comparaison? Le P. Gratry a-t-il songé à ce qu'il « y a de bizarre et de dangereux dans ces assimilations « paradoxales et inouïes? Mais voici une raison plus capa-« ble encore de le toucher. Les mathématiques ont pour « objet la grandeur, non pas la grandeur réelle, mais la « grandeur abstraite... Il n'y a pas dans la nature de cer-« cles parfaits, de surfaces parfaitement planes, de lignes « parfaitement droites, et cependant tout cela est supposé « par la géométrie. Il n'y a pas, à plus forte raison, dans « la nature des quantités infiniment grandes. Ce ne sont là « que les jeux savants de l'abstraction, les raffinements « ingénieux du calcul. Je dirai plus, l'infiniment petit, de « sa nature, exclut l'existence réelle.

« C'est donc une pure conception de l'esprit, *une pure « abstraction, qui n'a pas et ne peut avoir de réalité*... « Voit-on où cela pourrait conduire, si la thèse du P. Gra-« try était fondée? C'est que la métaphysique serait comme « la géométrie une science abstraite, qui se meut dans une « région de purs concepts, qui les assemble ou les divise, « sans que jamais elle puisse mettre le pied sur le terrain « des réalités. Voilà Dieu, ses attributs, devenus, comme « l'étendue des géomètres, des notions purement abstraites, « et peut-être, si l'on veut pousser l'assimilation plus loin, « des notions irréalisables, des idéaux de la pensée qui ne « peuvent être connus comme réels qu'à la condition de se « contredire. Nous voilà en pleine philosophie allemande.

« L'idée de l'être, dira Hégel, implique contradiction, « comme l'idée de l'infiniment petit. L'être est en un sens, « et en tant qu'indéterminé il n'est pas. Il est fini et infini, « de sorte que le fond de notre pensée et de toute exis- « tence est une contradiction. Grand Dieu! voilà le P. Gra- « try qui donne des armes aux hégéliens.

« Je ne veux pas pousser plus loin cette polémique. Je ne « veux pas dire au P. Gratry que ce procédé infinitésimal « est un procédé inventé au XVIIe siècle, étranger jusque-là « au genre humain et aux savants, un procédé artificiel, « particulier, qu'à ce compte Dieu ne serait connu que de- « puis Leibniz, et que la connaissance en serait refusée « à la plupart des hommes. Je crois avoir dit assez pour « conclure que la confusion du calcul infinitésimal avec la « preuve de l'existence et des attributs de Dieu est une des « chimères les plus étonnantes où un homme d'esprit ait « pu se laisser entraîner. Si on voulait badiner en matière « si sérieuse, on pourrait dire au P. Gratry qu'il a infini- « ment peu réussi dans son entreprise, et que si la notion « d'infiniment grand n'était pas supérieure à toute chose « humaine, c'est à l'erreur où il tombe qu'il faudrait l'ap- « pliquer. »

Ainsi parle M. Saisset. Voici donc notre dialogue. Moi je dis : « Nous n'arrivons par la géométrie qu'à l'idée abs- « traite de l'infini. Voilà tout. L'infini abstrait est-il Dieu? « Non, il n'est rien, c'est le dieu de Hégel, qui est athée. » Mon interlocuteur répond : « Quoi! vous assimilez l'infini « géométrique à l'infini de la métaphysique qui est l'être « souverainement parfait, l'être immuable, indivisible, ac- « compli, parfait, placé au-dessus de toute grandeur et de

« toute comparaison ! Songez à ce qu'il y a de bizarre et de « dangereux dans ces assimilations paradoxales et inouïes. »

Je dis encore : « L'infini abstrait n'est rien. L'infini ma- « thématique n'existe pas dans la nature..... L'infini ma- « thématique est une abstraction. Rien dans la nature n'est « infini. » — On me répond : « Ignorez-vous donc que les « mathématiques ont pour objet, non la grandeur réelle, « mais la grandeur abstraite..... Il n'y a pas dans la nature « des quantités infiniment petites ou infiniment grandes... « l'infiniment petit, de sa nature, exclut l'existence réelle... « C'est donc une pure conception de l'esprit et une abs- « traction. »

J'ajoute : « Il ne faut pas dire que la géométrie démontre « l'existence de Dieu, et qu'il s'agit ici d'une nouvelle « preuve de l'existence de Dieu, la preuve par le calcul « infinitésimal. Pour nous, nous n'avons jamais eu cette ri- « dicule pensée. » — On me répond : « La confusion du « calcul infinitésimal avec la preuve de l'existence et des « attributs de Dieu, est l'une des chimères les plus éton- « nantes où un homme d'esprit ait pu se laisser entraîner. »

Que puis-je combattre ici ? Rien évidemment. Je me borne à confronter les textes et je constate que l'on a fort peu lu l'ouvrage que l'on combat résolûment.

IX.

Mais voici une attaque dont je pourrais me plaindre, parce qu'elle enveloppe, à propos de moi, plusieurs de mes

frères dans le sacerdoce : « A l'Oratoire, dit M. Saisset, on « vise tout autrement haut. Il ne s'agit pas moins que de « régénérer la philosophie, de faire circuler parmi toutes « les sciences humaines une séve plus puissante, de porter « enfin jusque dans l'immuable théologie le mouvement et « le progrès » (p. 914).

Pourquoi, à propos d'un auteur, chercher à mettre en suspicion ses amis, ses frères, toute une communauté, lorsque l'auteur a déclaré publiquement[1], en son nom et au nom de cette communauté, qu'il était seul responsable de ses écrits ?

Et pourquoi parler « de mouvement et de progrès à « porter enfin jusque dans l'immuable théologie, » lorsque cet auteur, et à plus forte raison ceux qui n'ont rien dit, n'a pas dit un seul mot dans ce sens, mais en a dit beaucoup en sens contraire ?

Si l'on m'accuse de soutenir que la philosophie séparée de la religion, que la science tournée contre Dieu est à régénérer, j'y consens, et c'est là, en effet, ce que je dis partout. Mais que l'on me suppose, sans en citer la moindre preuve, même apparente, la prétention de porter dans la théologie le mouvement et le progrès, c'est là ce dont je crois avoir droit de me plaindre.

Voici d'ailleurs ce qui prouve combien peu l'objection est sérieuse : c'est qu'après nous avoir accusé de porter jusque dans l'immuable théologie « le mouvement et le « progrès » (p. 915), on conclut ainsi contre nous (p. 942) : « Malheureusement vous demandez à l'esprit humain non

[1] Préface de la 2e édition de la *Connaissance de Dieu*.

« plus de revenir à la religion, mais de mettre sous le joug « de la théologie. C'est trop. Vous changez d'idéal. Il ne « s'agit plus de nous ramener au discours sur la méthode, « mais à la *Summa theologiæ.* Et sans doute la Somme « est un magnifique monument, mais un jour l'esprit hu- « main s'y est trouvé à l'étroit. » Ainsi, nous voulons mettre l'esprit humain sous le joug de la théologie. Nous voulons le ramener à la Somme théologique de saint Thomas. C'est, en effet, à cela, en partie, que nous consacrons nos efforts. Mais puisqu'on le reconnait en finissant, pourquoi dire le contraire en commençant?

X.

Ce qui suit nous est tout personnel : on veut trouver dans nos deux volumes de logique des traces d'*exaltation.*

« Est-il bien difficile, dit M. Saisset, de signaler dans le « livre du P. Gratry des traces d'exaltation? Hélas! non... « En voici un seul exemple, mais significatif. »

Et quel est cet exemple? Est-il tiré de ma *Logique.* Il est tiré d'un autre ouvrage. On le trouve dans le livre de la *Connaissance de Dieu.* Il est difficile à trouver, car il consiste en six lignes seulement, lesquelles sont dites par accident, et ne se rapportent point aux idées principales, soit du livre de la *Connaissance de Dieu,* soit de la logique elle-même. C'est là le texte que, je ne puis soupçonner

pourquoi, on a appelé « la grande formule du P. Gratry » (p. 938). Voici ces lignes[1] : « Quand les formules algébri« ques nous apprennent qu'une grandeur finie, si grande « qu'elle soit, multipliant zéro produit toujours zéro, ceci « correspond à l'axiome *ex nihilo nihil*, rien ne vient de « rien. Mais, si, au lieu de prendre pour multiplicateur « une quantité finie, vous prenez l'infini, la formule devient : « l'infini multipliant zéro donne toute grandeur finie. »

Voilà tout. Et je cite cette formule qui n'est pas contestable en mathématique, je la cite comme je l'ai entendu citer, à propos de l'axiome *ex nihilo nihil*, que les panthéistes opposent à la possibilité de la création.

Je ne sais si quelqu'un comprendra de quel point de vue l'on trouve ici des traces d'exaltation. Moi, je ne le vois pas. Je me demande pourquoi mon critique n'a pas cherché quelque texte plus avantageux à sa thèse.

Mais enfin, c'est celui qu'il a jugé bon de choisir, et c'est l'unique exemple, mais significatif, qu'il apporte pour découvrir, dans ma *Logique*, des traces d'exaltation.

Qu'en dirai-je? Je ne sais; car à quoi s'en prend-on? Est-ce à l'algèbre, unique auteur de ces formules? Est-ce à moi, qui les cite telles qu'elles sont partout? Est-ce à la remarque que je fais, à propos de l'axiome *ex nihilo nihil?* Mais j'apprendrai à mon critique, qui paraît l'ignorer, que cette remarque banale a été faite depuis longtemps, et qu'il n'y a pas, je crois, un seul séminaire où, à propos de l'axiome *ex nihilo nihil*, on ne cite la formule en question.

[1] *Connaissance de Dieu*, t. 1, p. 250.

Mais alors pourquoi et comment voit-on là un exemple significatif d'exaltation? Pourquoi appelle-t-on cette formule la grande formule du P. Gratry, puisque je n'en parle pas dans ma *Logique*, et que j'en parle incidemment, une seule fois, dans un autre ouvrage, en six lignes qui n'ont pas de rapport aux idées principales de cet ouvrage, ni aucun rapport à aucune idée, même accessoire, de l'ouvrage critiqué? Pourquoi écrit-on trois pages pleines de verve, où l'on déclare que cette formule « m'intéresse et « m'exalte » (p. 936), où l'on regrette « la cruauté qu'on « a de troubler l'émotion » que me cause cette beauté algébrique, et où, s'armant de cette supériorité géométrique, déjà déployée plus haut, dans la discussion sur le calcul infinitésimal, on m'apprend que cette équation ne signifie absolument rien, sinon qu'une grandeur est égale à elle-même, que $A = A$, et qu'une équation est une équation? Explication qui, d'ailleurs, est précisément digne en tout point de la voix qui, voulant chanter l'hymne du calcul infinitésimal, s'arrête à l'avant-dernière note avec la même satisfaction que si elle avait fait entendre la dernière.

Mais qu'est-ce donc, encore une fois, que cette violente sortie contre ces trois lignes d'Algèbre? Je n'en sais absolument rien ; seulement, je prie le lecteur de se demander quelle est la valeur d'une critique qui attribue au livre critiqué un texte qui n'y est point, un texte sans rapport direct ou indirect aux idées de ce livre, et que l'on nomme « la grande formule » de ce même livre. Ici encore n'ai-je pas droit de conclure que M. Saisset a trop peu lu l'ouvrage qu'il réfute avec tant d'ardeur?

XI.

Une dernière accusation m'est pénible. On signale, dans ma *Logique*, ce ton haineux et violent que l'on reproche toujours aux théologiens.

Trouver de la haine dans cet ouvrage n'était pas très-facile. En effet on lit, en tête du livre, la déclaration que voici : « S'il est un point auquel nous tenons avant tout, « et pour lequel nous sommes prêt à tout corriger, c'est « ce qui touche à la charité fraternelle.... est-il nécessaire « de dire que nous sommes prêt à baiser les pieds de ceux « qui, en lisant ce livre, se croiraient personnellement « attaqués et blessés[1]. »

Cette déclaration est exagérée, si l'on veut, mais du moins elle est claire, et j'ajoute qu'elle exprime simplement ma disposition vraie et ordinaire.

Eh bien, l'on découvre une page où j'exhorte « la philo- « sophie indignée..... à traiter en ennemis les sophistes, « afin de les exterminer, comme le fit Cicéron à l'égard « d'Epicure, qu'il se flatte d'avoir supprimé » (p. 61).

J'ajoute, — toujours parlant à la philosophie, — « qu'il « faut des haines vigoureuses, et, s'il se peut, triomphantes « contre l'abominable secte des sophistes » (tom. I, p. 61).

Voilà le mot de *haine* en toutes lettres! Et puisque j'exhorte la philosophie à la haine des sophistes, à l'exemple de la haine vigoureuse que Cicéron, dans son Traité de

[1] Préface, t. XI.

morale, manifeste contre Epicure, il est certain qu'ici je prêche la haine, et peut-être l'extermination, car il y a aussi le mot *exterminer*.

Aussi me reprend-on par ces paroles « : Cela est violent « et puéril..... Pourquoi confondre ainsi les erreurs de « l'esprit et les vices ou les crimes des hommes? Pour « être panthéiste ou même matérialiste, on n'est pas un « méchant homme. Pourquoi vouloir faire de Hégel un « méchant? A le traiter de la sorte, il n'y a ni bon goût, « ni justice, ni charité » (p. 940 et 941).

Mais ce n'est pas tout.

J'ai sous les yeux un petit journal qui affirme, en citant M. Saisset, que j'ai encouragé dans ma *Logique,* le massacre des Albigeois, et que je prétends « BOURREAUDER *l'humanité.* » Je ne croyais pas en écrivant, dans ma *Logique,* ces lignes : « Quant aux sophistes, nous les livrons « à toute la rigueur des lois, *des lois logiques et des lois* « *morales :* » je ne croyais pas, dis-je, qu'elles me feraient surnommer « le bourreau du genre humain. » Eh bien, je déclare que si j'étais cause, par malentendu et inattention, que l'on appelât *bourreau*, fût-ce dans le moindre des journaux, un homme que j'aurais critiqué, je me croirais obligé, en conscience, de déclarer publiquement que je me suis trompé.

XII.

Or, après tout ce qui précède, M. Saisset se croit en droit de conclure comme il suit : « Voilà, dit-il, un triste

« dénouement pour une grande et généreuse entreprise.... « Mais, pourquoi cet échec? C'est qu'en de telles entre- « prises, l'imagination, la foi, le cœur, l'esprit, l'enthou- « siasme, tout cela n'est rien sans une *raison sévère* pour « règle et pour contre-poids,... sans une *raison calme*, « sans *l'austère analyse*, et sans *la faculté critique*, « l'enthousiasme dégénère en exaltation » (p. 935).

Ainsi mon critique attribue son triomphe et ma ruine à la raison sévère dont je suis dépourvu, et dont il s'est servi pour m'accabler.

C'est donc la *raison sévère* ou *l'austère analyse*, ou bien la *faculté critique*, ou bien encore la *raison calme*, qui ont ici vaincu.

C'est la raison sévère qui ruine de fond en comble un traité de logique, en lui reprochant d'enseigner que la raison a les mêmes lois et les mêmes procédés logiques partout où elle raisonne.

C'est l'austère analyse qui démontre que, tout au contraire, la raison raisonne autrement en physique, autrement en métaphysique, et autrement en géométrie.

C'est la faculté critique qui soutient qu'il faut appeler confusion, une logique qui ne dit pas cela et ne discerne pas les genres.

Et c'est la raison calme qui, accordant que la raison humaine peut s'élever de l'idée du fini à celle de l'infini, réserve exclusivement ce privilége à la métaphysique, et déclare que ce qui est possible en philosophie, ne l'est pas en géométrie, ni surtout en physique.

C'est la raison sévère qui tient si opiniâtrément aux priviléges de la métaphysique, qu'elle va enlever à la phy-

sique, sur son propre terrain, à la géométrie dans son domaine abstrait, l'un des deux procédés nécessaires de la raison.

En physique, elle apostrophe hardiment la chaleur et la lumière elle-même, et elle s'écrie : « Vous n'êtes que « des hypothèses imaginées pour lier les phénomènes. »

Ceci bien établi, et la physique étant ainsi domptée, la raison calme se met en devoir de détruire celui des deux procédés de la raison, qui, d'après Aristote, est nécessaire pour trouver les principes et les lois dans chaque science, et qui s'élève à partir des données finies à des notions marquées du caractère de l'infini. Pour cela, on montre à la physique que, pour construire son œuvre, il lui suffit de l'induction, c'est-à-dire d'un passage régulier du particulier à l'universel. Et en disant cela, on ne s'aperçoit pas qu'on laisse à la physique tout ce qu'on croit lui prendre, et qu'un passage régulier du particulier à l'universel est apparemment la même chose qu'un passage régulier, à partir d'une donnée finie, vers une notion portant le caractère de l'infini.

Après quoi cette raison sévère, cette faculté critique, cette austère analyse, passent en géométrie, et c'est ici surtout qu'elles vont ruiner l'ennemi de fond en comble. Elles ne sont pas plus effrayées du calcul infinitésimal, ni de l'infini géométrique, qu'elles ne l'étaient de la lumière et de la chaleur. Elles frappent sur le tout et anéantissent l'un et l'autre. Plus d'infini géométrique, partant plus de calcul infinitésimal. Il n'y a en géométrie que du fini tout pur. Dès lors, quel besoin avez-vous, ô géomètres! de vous élever à la notion de l'infini? C'est notre privilége,

à nous autres métaphysiciens. Nous seuls montons à l'infini. Mais vous, restez dans votre notion du fini; elle suffit à vos humbles travaux.

Mais, pour réduire la géométrie, la raison calme a raisonné, et a dit ce qu'était le calcul infinitésimal, et ce que c'est que l'infini géométrique. C'est bien simple; il n'y a pas là de mystère; voici le tout :

Quand le fini devient fort grand ou très-petit, c'est l'infini géométrique. Et quand on ne commet qu'une toute petite erreur, en comparant les polygones aux courbes, c'est le calcul infinitésimal.

De tout cela l'austère raison conclut que l'un des deux procédés de la raison doit manquer à la géométrie, tout aussi bien qu'à la physique; que la métaphysique elle seule jouit du privilége de cet important procédé; que la raison dès lors raisonne en métaphysique tout autrement qu'en physique et en géométrie. Cela posé, la faculté critique considère comme étant bien ruinée de fond en comble une logique qui enseigne que la raison a les mêmes lois et les mêmes procédés logiques partout où on raisonne.

C'est ainsi que la raison sévère, la faculté critique et l'austère analyse, renversent de fond en comble un livre et un auteur.

Mais, est-ce ainsi qu'eût procédé la vraie raison? Quand saurons-nous donc discuter avec intelligence l'œuvre d'autrui? Quand donc saurons-nous ne parler que là où nous sommes compétents?

A. Gratry.

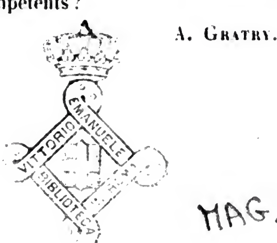


TABLE DU TOME SECOND.

LIVRE QUATRIÈME. Induction, ou procédé dialectique.

LIVRE CINQUIÈME. Les vertus intellectuelles inspirées.

—

CHAPITRE Ier. Les vertus intellectuelles inspirées.

CHAPITRE II. Les vertus intellectuelles inspirées (Suite).

CHAPITRE III. Les vertus intellectuelles inspirées (Suite et fin).

—o—

LIVRE SIXIÈME. Les sources.

—

CHEZ LES MÊMES LIBRAIRES:

De la Connaissance de Dieu, par A. GRATRY, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception. *Cinquième édition.* 2 vol. in-8. . 12 fr.

— LE MÊME OUVRAGE, 2 vol. in-12. . . . . 7 fr. 50

De la Connaissance de l'Ame, par LE MÊME. *Seconde édition.* 2 vol. in-8. 12 fr.

Une Étude sur la Sophistique contemporaine, ou Lettres à M. Vacherot, par l'abbé GRATRY, avec la réponse de M. Vacherot et la réplique de l'abbé Gratry. *Seconde édition.* 1 vol. in-8. . . 3 fr. 50

La Théodicée chrétienne d'après les Pères de l'Église, ou Essai philosophique sur le traité *de Deo* du P. Thomassin, de l'Oratoire, par Louis LESUEUR, docteur ès lettres, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception. 1 vol. in-8. . . . . 6 fr.

PARIS. — IMP. W. REMQUET ET COMP., RUE GARANCIÈRE, 5.

